Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/commentairefra12pg

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés
pour tous pays.
Copyrigth by Édouard Privat, *1918.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

XII

LA RELIGION ET AUTRES VERTUS ANNEXES DE LA JUSTICE

Πηγὴ γνώσεως.

(Saint Jean Damascène)

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1918

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslas PABAN-SEGOND,
Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,
Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

INSTITUTE OF PSYCHOLOGY
TORONTO 5, CANADA.
NOV 6 - 1931
1057

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.
S. P. A. Magister.

Rome, 3 juillet 1918.

Fr. Léonard LEHU,
Vic. Mag. g^{lis}, O. P.

Toulouse, 15 juillet 1918.

F. SALEICH,
Vic. gén.

AVANT-PROPOS

Nous offrons à nos lecteurs, avec ce nouveau volume, la fin du traité de la Justice. C'est ce que nous appelons, selon le langage consacré par saint Thomas, les « parties potentielles » de cette vertu. Il serait difficile d'excéder dans le bien qui doit être dit des quarante-trois questions qui composent cette partie de la *Somme théologique*, depuis la question 80 jusqu'à la question 122 de la *Secunda-Secundæ*. Ici viennent, proprement, le traité de la vertu de *religion*, par laquelle on rend à Dieu le culte qui lui est dû, sous sa raison de Créateur et de Souverain Seigneur de toutes choses (q. 81 à 100); le traité de la *piété*, où est étudiée la vertu qui fait rendre ce qu'on doit aux parents, ou à la famille, et à la patrie (q. 101); le traité de l'*observance*, avec ses multiples parties ramenées à la *dulie* et à l'*obéissance*, qui permettent de s'acquitter, dans la mesure du possible, envers les maîtres, les supérieurs, et, en général, toute personne en qui se trouve quelque excellence (q. 102-105); puis, les questions qui ont trait à la *reconnaissance*, à la *juste vengeance*, à la *vérité*, à l'*amitié*, à la *libéralité* (q. 106-119); et, enfin, à l'*épikie* (q. 120), vertu du plus haut intérêt, car elle n'est autre que l'équité même en ce qu'elle a de plus transcendant et de plus essentiel. Une question spéciale a pour objet le don de *piété*, qui nous est montré comme la surélévation

de tout ce qui se rapporte à la justice en elle-même ou dans ses diverses parties, constituant une sorte d'organe surnaturel, qui, sous l'action directe et personnelle de l'Esprit-Saint, nous permet de traiter avec Dieu comme avec notre Père, et avec toute créature raisonnable comme avec un membre de la même famille divine. La dernière question, qui achève tout le traité, est la question même du Décalogue considéré dans ses rapports avec la vertu de justice.

L'ensemble de ces questions, en y joignant les questions de la justice proprement dite, parues dans notre précédent volume, constitue ce qu'on pourrait appeler, par excellence, le traité des vertus sociales. On y voit étudiées jusqu'en leurs racines les plus profondes ces vertus qui président à tous les rapports des hommes entre eux dans la famille, dans la cité, et partout où ils peuvent se rencontrer ou vivre ensemble. Mais c'est plus encore la grande vertu de religion, fixant les rapports de l'homme avec Dieu, qui nous y apparaît dans tout l'éclat de sa bienfaisante lumière. Son étude permet d'entrevoir les responsabilités encourues, même du simple point de vue humain et social, par les fauteurs de laïcisme, qui veulent exclure toute religion du milieu des hommes. Telles remarques de saint Thomas sur l'irréligion (q. 97), ou sur le sacrilège (q. 99, art. 1; art. 4) aident à pénétrer ce que doit avoir, pour un grand nombre d'esprits, d'étrangement mystérieux l'effroyable guerre qui depuis trois ans bouleverse le monde. Et les crises intérieures des divers États s'éclairent elles-mêmes du jour le plus intense, quand on les rapproche des enseignements de saint Thomas sur la subordination des volontés humaines par rapport à la volonté première et souveraine, qui commande tout dans

l'ordre de l'obéissance (q. 104), ou de l'observance (q. 102, 103), et de la piété (q. 101).

Nous achevions le Commentaire de toutes ces grandes questions, quand nous a été remis un petit volume, qui nous en a paru la plus émouvante confirmation au milieu des jours si troublés que nous vivons. Œuvre lui-même d'un de ces jeunes hommes, qui, en fin de décembre 1912, avaient leur âme « justement tourmentée » de l'angoisse « d'un absolu moral » dont ils ne pouvaient plus se passer, il nous retrace le retour à Dieu de celui d'entre eux qui demeure à lui seul le symbole de tout un monde. Il s'agit du petit-fils d'Ernest Renan, appelé Ernest, lui-même, et qui semble n'avoir été suscité de Dieu que pour réparer le mal fait à l'Église, aux âmes et à la patrie française, par le prestige littéraire si cruellement séducteur de son grand-père.

« Sa vie ne fut qu'une lutte spirituelle, un combat d'âme, mais ce combat était celui-là même qui se livrait dans l'âme de toute une race ». Et ce combat devait se terminer par le triomphe de la religion la plus pure sur l'irréligion la plus séductrice. On avait vu le petit-fils de Renan « abandonner ses cours de Sorbonne pour élire la carrière des armes, mener une action française dans la brousse africaine, exalter par ses livres et par ses gestes les vertus de la guerre ». De ces expéditions d'Afrique, il devait rapporter deux livres, qui marqueraient les étapes de son retour à la santé de l'âme : l'*Appel des armes*; et puis, son délicieux *Voyage du Centurion*, où l'on entend déjà vibrer le son d'une âme redevenue chrétienne et catholique sans en avoir encore la pleine et parfaite conscience.

Cette conscience allait lui être donnée aux premiers mois

de l'année 1913, par une intervention si suave de la miséricorde divine qu'on n'en peut lire le récit sans penser aux plus belles pages de l'histoire des saints. Dès le lendemain de cette conversion, « il semblait qu'Ernest Psichari fût entré dans la vie chrétienne de plain-pied, sans préparation, sans apprentissage, sans transition, comme s'il eût été catholique depuis toujours. Cette âme, hier encore ignorante des communications de la sagesse divine, semblait en être soudain remplie et sans intermédiaires. Il savait tout sans avoir rien appris : il inventait ses prières et elles se trouvaient être celles-là même que l'Église avait répandues sur les âges. Et dans l'ivresse des retrouvailles, il s'écriait : *Mais quoi, Seigneur, est-ce donc si simple de vous aimer?*

« C'est une découverte adorable, écrivait-il au P. Clérissac (des Frères-Prêcheurs, qui avait été l'instrument de son retour à Dieu), que celle que je fais en ce moment, c'est une douce et cruelle reconnaissance et il n'est point d'office où je ne verse d'abondantes larmes devant le Maître que j'ai si longtemps crucifié, que la France elle-même crucifie à toute heure », cette France officielle et impie, à l'impiété de laquelle son grand-père avait eu tant de part.

« Chaque jour, il communiait et tendait vers la Croix toutes ses puissances. Chaque jour, il disait l'office de la Vierge jusqu'au dernier capitule. Pas une rubrique qu'il n'ait longtemps méditée : il avait même composé pour le Rosaire une suite de proses. *La prière semblait à Psichari le devoir premier, bien plus « la position normale de la créature « qui veut se tenir à sa place sous son Créateur ». Être à sa place, se tenir à sa place, voilà le grand souci de ce soldat chrétien.* »

Qu'on relise, après cette admirable constatation, les articles de saint Thomas sur la prière (q. 81), notamment

l'article 7, où il commente, en une page unique, l'Oraison dominicale; et l'on comprendra peut-être pourquoi, dans son élan vers Dieu, le jeune Psichari avait songé à faire de sa vie une vie de prière et d'apostolat dans l'Ordre même de saint Dominique, dont il avait voulu tout de suite être déjà le fils en se faisant recevoir de son Tiers-Ordre. Il allait prendre le chemin de Rome, pour y faire ses études de théologie au Collège Angélique, quand éclata la terrible guerre. Vingt jours après, « le 22 août 1914, après être resté douze heures sous un feu épouvantable, Ernest Psichari était tué net d'une balle à la tempe ». On le retrouva « son chapelet enroulé autour de ses mains »[1].

Pouvions-nous présenter à nos lecteurs, sous un plus émouvant symbole, ce nouveau volume de notre Commentaire où sont traitées en vertus de religion, de piété, d'obéissance, de soumission à l'ordre, qui seules peuvent redonner au monde contemporain ce bonheur et cette joie que le jeune Ernest Psichari avait si parfaitement su retrouver en elles. Les étudier à la lumière de saint Thomas et s'appliquer à en faire les normes directives de la vie familiale ou nationale en même temps que de la vie privée ou individuelle, ce sera coopérer excellemment à l'œuvre de transformation et de rénovation qui sera pour tous l'œuvre de demain.

Rome, 27 mai 1917,
en la fête de la Pentecôte[2].

1. Henri Massis, *Le Sacrifice* (1914-1916). *La vie d'Ernest Psichari*. Paris. Plon-Nourrit, rue Garancière, 6.

2. Les difficultés de la guerre ont retardé d'une année l'impression du présent volume qui aurait dû paraître en novembre dernier.

(Rome, juillet 1918).

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

SECONDE SECTION

QUESTION LXXX

DES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE

Au début de la question 57, saint Thomas, distribuant la matière du traité de la justice, marquait qu'il traiterait : d'abord, de la justice ; puis, de ses parties ; ensuite, du don qui s'y rattache ; et, enfin, des préceptes correspondants. La première de ces divisions devait comprendre les quatre premières questions du traité. Depuis la question 61, nous nous occupons des parties de la justice. Les parties subjectives, ou les espèces de la justice, ont pris, à elles seules, 18 questions. Une seule question a suffi pour les parties quasi intégrales. Nous devons maintenant aborder l'étude des parties potentielles, « c'est-à-dire, explique saint Thomas lui-même, des vertus qui lui sont annexées » [cf. sur le sens et la portée de ces diverses sortes de parties, la question 48, article unique].

Pour ce qui est des parties potentielles de la justice, « nous aurons deux choses à considérer : premièrement, quelles vertus sont annexées à la justice ; secondement, ce qui regarde chacune de ces vertus annexes ». — Le premier point est l'objet de la question actuelle, qui, du reste, n'a qu'un seul article.

ARTICLE UNIQUE.

Si c'est à propos que sont assignées les vertus annexes de la justice?

Cinq objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont assignées les vertus annexes de la justice ». Il s'agit plus spécialement, nous le verrons, de l'assignation faite par Cicéron. — « Cicéron, en effet », comme le note la première objection, « énumère six vertus annexes; savoir : *la religion, la piété, la gratitude, le soin de la vengeance, l'observance, la vérité* (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII). Or, le soin de la vengeance semble être une espèce de la justice commutative, à laquelle il appartient de venger les injures reçues, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 61, art. 4). Il n'y a donc pas à en parler au sujet des vertus annexes de la justice ». — La seconde objection cite l'énumération de « Macrobe », qui, « *sur le songe de Scipion* (liv. I, ch. VIII), marque sept vertus; savoir : *l'innocence, l'amitié, la concorde, la piété, la religion, l'affection, l'humanité*. Or, plusieurs de ces vertus sont omises par Cicéron. Donc il semble que les vertus annexées à la justice sont énumérées » par lui « d'une manière insuffisante ». — La troisième objection dit que « certains autres assignent cinq parties à la justice; savoir : *l'obéissance*, à l'endroit des supérieurs; *la discipline*, à l'égard des inférieurs; *l'équité*, par rapport aux égaux; *la foi* et *la vérité*, par rapport à tous. Or, de ces parties, il n'y a que la vérité qui soit marquée par Cicéron. C'est donc d'une manière insuffisante, semble-t-il, qu'il a énuméré les vertus annexes de la justice ». — La quatrième objection en appelle à « Andronicus le Péripatéticien », qui, dans son livre *Des mouvements affectifs*, « assigne neuf parties annexes de la justice; savoir : *la libéralité, la bénignité, le soin de la vengeance, l'eugnomône, l'eusébie, l'eucharistie, la sainteté, la bonne commutation, la législative* » (ces divers noms, que nous reproduisons tels quels, seront expliqués dans la

réponse). Or, de toutes ces parties, il n'en est qu'une qui soit nettement marquée par Cicéron; savoir : le soin de la vengeance. Donc il semble bien que c'est d'une manière insuffisante qu'il a fait son énumération ». — La cinquième objection, plus générale, déclare qu' « Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. x, n. 8; de S. Th., leç. 16), marque l'*épikie* comme jointe à la justice. Or, de cette vertu il ne semble pas qu'il soit fait mention dans aucune des assignations précédentes. Donc c'est bien d'une manière insuffisante que sont énumérées les vertus annexes de la justice ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans les vertus qu'on adjoint à une vertu principale, deux choses sont à considérer : premièrement, que ces vertus conviennent en quelque chose avec la vertu principale; secondement, qu'elles restent, sur quelque point, en deçà de la parfaite raison de cette vertu ». Si, en effet, elles étaient de tout point conformes à cette raison, elles n'auraient pas à être distinguées de la vertu dont il s'agit; et si elles ne s'y rapportaient en rien, elles ne pourraient pas lui être adjointes.

« Par cela donc, ajoute saint Thomas, que la justice se réfère à autrui, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 58, art. 2), toutes les vertus qui se rapportent à un autre, peuvent, sous la raison de convenance avec elle, être annexées à la justice. D'autre part, la raison de justice consiste en ce qu'on rend à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 58, art. 11). C'est donc d'une double manière qu'une vertu se référant à autrui restera en deçà de la raison de justice : d'abord, en tant qu'elle n'atteint pas la raison d'égal; ensuite, parce qu'elle n'a pas la raison de chose due.

« C'est qu'en effet il est des vertus qui rendent à autrui ce qui lui est dû, mais qui ne peuvent point le rendre en égalité. — Et, d'abord, tout ce que l'homme rend à Dieu est chose due », puisque l'homme a tout reçu de Dieu; « toutefois, ce ne peut être en égalité, de telle sorte que l'homme rende tout ce qu'il doit, selon cette parole du psaume (CXV, v. 3) : *Que*

rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'Il m'a donné? De ce chef, est jointe à la justice *la religion*, qui, selon que Cicéron le dit (*Rhétorique*, livre II, ch. LIII), *vaque au soin et à la cérémonie ou au culte d'une certaine nature supérieure qu'on appelle divine.* — Secondement, il n'est point possible qu'on rende aux parents, en égalité, ce qui leur est dû; comme on le voit par Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 4; de S. Th., leç. 14). Et, de ce chef, est jointe à la justice *la piété*, qui, selon que s'exprime Cicéron (endroit cité), *rend ses devoirs et un culte attentif à ceux qui sont joints par le sang et aux amis de la patrie.* — Troisièmement, il n'est point possible que l'homme reconnaisse selon l'égalité, en la récompensant, ce qui est dû à la vertu; comme on le voit par Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 17; de S. Th., leç. 9). Et, de ce chef, est jointe à la justice *l'observance*, par laquelle, au témoignage de Cicéron (endroit précité), *les hommes entourent d'un certain culte et d'un certain honneur ceux que distingue une certaine dignité* ». — Voilà donc trois vertus qui sont jointes à la justice sans se confondre avec elle, parce que tout en regardant un autre que le sujet qui agit et en lui rendant ce qui lui est dû, au titre le plus strict, elles sont impuissantes à acquitter cette dette dans sa totalité.

Mais d'autres vertus peuvent se joindre à la justice, parce que la raison de dette au sens strict ne peut leur convenir. « Or, que la raison de chose due, au sens strict de la justice, soit en défaut, on le peut considérer en tenant compte d'une double sorte de dette; savoir : la dette morale et la dette légale; en raison de quoi Aristote assigne une double sorte de juste » ou de droit. « La dette légale est celle que l'on est contraint de rendre en vertu de la loi : c'est cette dette qui est proprement l'objet de la vertu principale de justice. La dette morale est ce que l'on doit par honnêteté de la vertu. Et parce que la raison de dette implique la nécessité, la dette morale dont nous parlons a un double degré. L'une est nécessaire en telle sorte que sans elle l'honnêteté morale ne peut pas être conservée : celle-là aura davantage la raison de la dette. — Laquelle dette peut se considérer du côté de celui qui

doit. Et, de ce chef, à cette dette appartient que l'homme se présente à autrui, dans ses paroles et dans ses actes, tel qu'il est. Pour autant est adjointe à la justice *la vérité*, qui *fait*, comme l'explique Cicéron (endroit précité), *qu'on dit les choses qui sont, qui furent, ou qui seront, sans y rien changer*. — Elle peut aussi se considérer du côté de celui à qui l'on doit; en ce sens qu'on rend à quelqu'un, par voie de compensation, selon qu'il a lui-même agi. — Qu'il s'agisse du bien. Et, alors, s'adjoint à la justice, *la gratitude, où se trouve comprise la volonté de récompenser autrui, en souvenir de son amitié et de ses bons offices*, comme le dit Cicéron (endroit précité). — Ou qu'il s'agisse du mal. Et, dans ce cas, s'ajoute à la justice *le soin de la vengeance*, qui *consiste*, comme le marque Cicéron (toujours au même endroit), *à repousser, en se défendant ou en se vengeant, la violence ou l'injure ou toute autre chose qui manque de clarté*.

« L'autre dette morale est nécessaire, non plus en telle sorte que sans elle l'honnêteté morale » ou l'harmonie des rapports sociaux « ne puisse pas être conservée » dans sa perfection substantielle, si l'on peut ainsi dire, « mais comme y ajoutant un plus grand lustre. C'est cette dette qu'ont en vue *la libéralité, l'affabilité* ou *l'amitié* et les autres vertus de ce genre. Cicéron les a omises dans son énumération, parce qu'elles ont peu de la raison de dette ». — Et nous voyons, par là, ce qui, du reste, va être confirmé par la réponse aux objections, comment nous pourrons tenir pour excellente l'énumération de Cicéron, bien qu'elle ne donne point, dans sa totalité, la liste des vertus annexes de la justice.

L'*ad primum* déclare que « la vengeance qui se fait par l'autorité de la puissance publique selon la sentence du juge, appartient à la justice commutative. Mais la vengeance que les particuliers font de leur propre mouvement, et qui d'ailleurs n'est pas contre la loi, ou qu'ils requièrent du juge, appartient à la vertu » spéciale, « qui s'adjoint à la justice ». — Retenons soigneusement cette réponse de saint Thomas. Elle nous montre en quel sens doivent se prendre les mots de *justice vindicative*. Il est une justice vindicative qui appartient en propre

à la justice stricte. C'est celle qui est commandée par l'acte du juge fixant avec autorité la peine encourue par un délit, quand ce délit et sa punition sont déférés à son tribunal. Cette justice vindicative appartient à la justice stricte, parce qu'ici la peine et la dette qui s'y rattache relèvent de la loi. Le juge n'est point libre de ne pas faire droit au juste appel de vengeance qui lui est adressé. Il y a ici un droit strict qui lie la liberté du juge. Dans l'autre justice vindicative, ou plutôt dans cette autre vertu, adjointe à la justice, que nous appelons le soin de la vengeance, il n'en va plus de même. Ici, tout est laissé à la libre intervention du sujet. Non point qu'il n'y ait, pour lui, dans tel cas déterminé, obligation d'intervenir, soit pour exercer lui-même une vengeance opportune, et qui ne dépasse point les limites fixées par le droit naturel ou positif, soit pour revendiquer auprès du juge la juste vengeance qu'il ne lui appartient pas à lui-même d'exercer; mais cette obligation d'intervenir n'est qu'une obligation d'ordre moral, relevant de l'honnêteté de la vertu, non une obligation d'ordre légal à laquelle une loi positive contraigne et qui relève d'un tribunal humain.

L'*ad secundum* explique l'énumération faite par Macrobe. Saint Thomas nous dit que « Macrobe semble avoir pris garde aux deux parties intégrales de la justice; savoir : ne pas faire le mal, à quoi se rapporte *l'innocence* » ou le fait de ne pas nuire; « et faire le bien, à quoi se rapportent les six autres » vertus indiquées par lui. « De ces autres six vertus, deux paraissent regarder les égaux; savoir : *l'amitié*, dans les rapports extérieurs; et *la concorde*, à l'intérieur. Deux autres regardent les supérieurs; savoir : *la piété*, à l'endroit des parents; et *la religion*, envers Dieu. Enfin, les deux autres regardent les inférieurs; savoir *l'affection*, en tant qu'on se complaît dans leur bien; et *l'humanité*, qui subvient à leurs besoins. Saint Isidore dit, en effet, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre H), que quelqu'un est appelé *humain, du fait qu'il a pour les hommes un sentiment d'amour et de commisération : aussi bien l'humanité désigne l'assistance que nous nous donnons les uns aux autres*. Et c'est en entendant ainsi *l'humanité*, que l'amitié se prend », comme nous

l'avons dit, « en raison des rapports extérieurs qu'elle ordonne : auquel sens Aristote en parle dans le livre IV de l'*Éthique* (ch. VI; de S. Th., leç. 14). — L'amitié peut aussi se prendre selon qu'elle porte proprement sur le mouvement affectif; et c'est en ce sens qu'il en est traité par Aristote, au livre VIII et au livre IX de l'*Éthique*. A la prendre ainsi, trois choses relèvent de l'amitié : savoir : *la bienveillance*, qui est appelée ici *l'affection; la concorde;* et *la bienfaisance*, qui est appelée ici *l'humanité*. Mais ces choses-là ont été omises par Cicéron, parce qu'elles ont peu de la raison de dette, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « l'*obéissance* » dont parlait l'objection « est comprise dans l'*observance* mentionnée par Cicéron; car aux personnes supérieures on doit et la révérence ou le respect qui les honore et l'obéissance. — *La foi* » ou la fidélité « *qui tient ce qu'elle a dit* (Cicéron, *de la République*, liv. IV), est comprise dans *la vérité*, quant à l'accomplissement des promesses. Mais la vérité comprend autre chose, comme il sera montré plus loin (q. 109). — *La discipline* » ou la formation « n'est point due par une dette de nécessité ; car on n'est point obligé envers l'inférieur comme tel, bien que tel supérieur puisse être obligé de pourvoir à ses inférieurs », quand il en a la charge, « selon cette parole que nous lisons en saint Mathieu, chap. XXIV (v. 45) : *Serviteur fidèle et prudent, que le Seigneur a préposé à sa maison*. C'est pour cela que Cicéron l'a omise. Mais on peut la comprendre sous l'*humanité*, assignée par Macrobe. — Quant à l'*équité*, elle est comprise sous l'*épikie* ou l'*amitié* ».

L'*ad quartum* offre un intérêt tout spécial par la lumineuse explication des termes que citait l'objection. « Dans cette énumération » d'Andronicus le Péripatéticien, « il est certaines choses qui appartiennent à la vraie justice », c'est-à-dire à la vertu de justice considérée sous sa raison stricte, et que nous savons être d'une double sorte : la justice particulière; et la justice légale (cf. q. 58, art. 6, 7). — « A la justice particulière, appartient *la bonne commutation*, dont ce philosophe dit qu'*elle est l'habitus ordonné à maintenir l'égalité dans les échanges*. — A

la justice légale, quant aux choses qui doivent être observées communément, est marquée *la législative*, définie par ce philosophe *la science des commutations politiques se rapportant à la communauté*. Quant aux choses qui se présentent quelquefois à faire spécialement en dehors des lois communes, est assignée l'*eugnomône*, c'est-à-dire *la bonne gnome*, qui a pour objet de diriger dans ces actions, ainsi qu'il a été vu plus haut, dans le traité de la prudence (q. 51, art. 4). Et voilà pourquoi ce philosophe dit, en parlant d'elle, qu'elle est *la justification volontaire :* en ce sens que l'homme y observe ce qui est juste, de son propre mouvement, et non en suivant une loi écrite. Ces deux choses », la vertu qui regarde la loi commune et celle qui regarde les cas particuliers, « sont attribuées à la prudence comme direction, et à la justice comme exécution. — L'*eusébie* signifie *le culte bon*. Aussi bien est-elle la même chose que *la religion*. C'est pour cela que ce philosophe dit, en parlant d'elle, qu'elle est *la science du service de Dieu*, usant du mot science dans le sens où Socrate disait que *toutes les vertus étaient des sciences* (cf. Aristote, *Éthique*, liv, VI, ch. XIII, n. 5 ; de S. Th., leç. 11). *La sainteté* se ramène à la même chose, ainsi que nous le verrons plus tard (q. 81, art. 8). — L'*eucharistie* est la même chose que *la bonne gratitude*, assignée par Cicéron ; et pareillement, *le soin de la vengeance* est assigné par les deux. — Quant à *la bénignité*, il semble qu'elle est une même chose avec l'*affection*, marquée par Macrobe. Aussi bien saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre B), que l'*homme bénigne* est celui *qui est porté à faire le bien et qui est doux dans ses paroles*. Et Andronicus lui-même dit que *la bénignité* est l'*habitus qui incline la volonté à faire le bien*. — Pour ce qui est de *la libéralité*, elle semble appartenir à l'*humanité*, dont parlait Macrobe ».

L'*ad quintum* fait observer que « l'épikie ne s'adjoint pas à la justice particulière, mais à la justice légale. Et il semble qu'elle est une même chose avec la vertu appelée l'*eegnomône* » par Andronicus.

L'article que nous venons de lire est d'une importance extrême. Il nous donne en raccourci tout ce que nous aurons à

étudier dans le détail au cours des questions qui vont suivre, depuis la question 81 jusqu'à la question 120. Après avoir rappelé d'un mot ce qu'il faut entendre par les parties potentielles d'une vertu, il assigne la raison foncière des parties potentielles de la justice et détermine quelles sont ces parties.

On appelle parties potentielles d'une vertu ces autres vertus qui participent en quelque manière sa raison propre mais ne la reproduisent point totalement. Telles étaient, pour la prudence, dont la raison propre est d'amener le bon commandement, la vertu d'eubulie ordonnée au bon conseil, et les vertus de synèse ou de gnome ordonnées au bon jugement. — Pour la justice, dont la raison propre est de rendre à autrui en parfaite égalité ce qui lui est rigoureusement dû, s'il est quelque vertu qui se réfère à autrui, mais dont l'acte aboutit à donner une chose qui n'est point due en stricte rigueur pouvant être exigée au nom du droit légal devant les tribunaux, ou à ne donner que d'une manière nécessairement imparfaite et en deçà de l'égalité absolue ce qui est dû rigoureusement, cette vertu aura, par rapport à la justice proprement dite, la raison de partie potentielle ou de vertu annexe.

Or, il existe de ces sortes de vertus annexes par rapport à la justice. Leur liste complète et leurs noms précis peuvent être donnés en s'inspirant de diverses énumérations faites par des auteurs divers. Elles se ramènent à neuf, dont huit sont jointes à la justice particulière; et la neuvième, à la justice générale ou légale. Ce sont : la religion, la piété, l'observance, la gratitude, le soin de la vengeance, la vérité, l'amitié, la libéralité; et l'épikie, ou équité (car le mot grec ἐπιείκεια pourrait se traduire exactement par notre mot équité, au sens de droiture naturelle corrigeant au besoin la rigueur de la loi qui peut devenir injuste).

Dans les trois premières, qui sont la religion, la piété et l'observance, ce qui les fait rester en deçà de la justice au sens strict, ce n'est point le manque de rigueur dans la raison de dette, mais l'impossibilité d'atteindre la raison d'égalité dans l'acquittement de cette dette : la religion, par rapport à Dieu; la piété, par rapport aux parents et à la patrie; l'observance,

par rapport aux hommes vertueux ou à ceux qui sont élevés en dignité. Les cinq autres, au contraire, sont en défaut du côté de la raison de dette ; car elles ne portent point sur quelque chose qui soit dû légalement et qui puisse être exigé en justice devant les tribunaux humains, comme étant déterminé par la loi, mais seulement sur ce qui est dû moralement et dont la détermination ou l'acquittement est laissé au mouvement vertueux d'un chacun : chose cependant qui est requise pour l'honnêteté de la vie humaine ou la bonne harmonie des rapports des hommes entre eux, soit d'une manière nécessaire, comme l'objet de la vérité, de la gratitude, du soin de la vengeance, soit à titre de perfection et de mieux, comme l'objet de l'amitié et de la libéralité.

C'est de ces neuf vertus que « nous devons maintenant nous enquérir, une par une. — D'abord, de la vertu de religion », depuis la question 81 jusqu'à la question 100 ; « secondement, de la piété (q. 101) ; troisièmement, de l'observance (q. 102-105) ; quatrièmement, de la gratitude (q. 106, 107) ; cinquièmement, du soin de la vengeance (q. 108) ; sixièmement, de la vérité (q. 109-113) ; septièmement, de l'amitié (q. 114-116) ; huitièmement, de la libéralité (q. 117-119) ; neuvièmement, enfin, de l'épikie » (q. 120). — Saint Thomas fait observer que « des autres vertus énumérées » dans l'article précédent et assignées sous des raisons diverses comme parties de la justice, « il a été déjà parlé plus haut : en partie, dans le traité de la charité, où il a été parlé de la concorde et autres vertus de ce genre (q. 29 et suivantes) ; en partie, dans ce traité de la justice, comme pour la bonne commutation (q. 61 et suiv.), et pour l'innocence, ou le fait de ne nuire à personne (q. 79). Quant à la vertu qui porte sur la bonne constitution de la loi, il en a été parlé dans le traité de la prudence » (q. 50).

Nous voyons, par cette remarque de saint Thomas, jointe à la distribution si bien ordonnée des parties potentielles de la justice, comment ces trois traités de la justice, de la prudence et de la charité se compénètrent et se complètent pour la parfaite institution de ce que nous pourrions appeler l'homme

social. Quelle merveille ne serait point la société des hommes, si chacun d'eux pratiquait à la perfection les vertus que nous explique, dans ces admirables traités, notre saint Docteur. — Mais poursuivons notre étude. Et venons tout de suite à la première et à la plus grande des vertus annexes de la justice, savoir : la vertu de religion.

Saint Thomas nous avertit qu' « à son sujet, nous aurons à considérer trois choses : premièrement, de la religion elle-même en elle-même (q. 81) ; secondement, de ses actes (q. 82-91) ; troisièmement, des vices opposés » (q. 92-100). — D'abord, de la religion elle-même en elle-même.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXI

DE LA RELIGION EN ELLE-MÊME

Cette question comprend huit articles :

1° Si la religion consiste seulement dans l'ordre à Dieu ?
2° Si la religion est une vertu ?
3° Si la religion est une vertu une ?
4° Si la religion est une vertu spéciale ?
5° Si la religion est une vertu théologale ?
6° Si la religion doit être préférée aux autres vertus morales ?
7° Si la religion a des actes extérieurs ?
8° Si la religion est la même chose que la sainteté ?

Le titre même de ces articles, où saint Thomas se propose d'étudier la nature de la religion, nous montre tout de suite, comme nous en avertissait, d'ailleurs, la place du traité actuel dans la suite des vertus, que ce traité n'a rien de commun avec le traité de la religion, tel qu'on le fait aujourd'hui dans les cours d'apologétique. Ce dernier traite de la religion, à entendre par ce mot le corps des vérités proposées à la connaissance et à la pratique des hommes, selon que ces vérités doivent être acceptées par l'homme. Ici, nous traitons de la religion, selon qu'elle est une vertu. — Des huit articles qui composent la première question, le premier considère l'objet de la religion ; les quatre suivants, de 2 à 5, la raison de vertu en elle-même ; le sixième, sa dignité ou son excellence ; le septième et le huitième, son extension.

Article Premier.

Si la religion ordonne l'homme seulement à Dieu?

Sous ce titre, saint Thomas entend se demander si la religion, comme telle, et selon que son nom même la notifie, a pour objet seulement ce qui regarde Dieu, ou si, au contraire, elle porte également sur ce qui regarde le prochain et soi-même. — Cinq objections veulent prouver que « la religion n'ordonne pas l'homme seulement à Dieu ». — La première cite le fameux texte de « saint Jacques », où il est « dit, ch. I (v. 27) : *La religion pure et immaculée auprès de Dieu et du Père est celle-ci : visiter les pupilles et les veuves dans leur tribulation ; et se garder pur de la contagion de ce siècle*. Or, visiter les pupilles et les veuves se dit par rapport au prochain ; comme aussi ce qui est dit de *se garder pur de la contagion de ce siècle* appartient à l'ordre qui concerne l'homme en lui-même. Donc la religion ne se dit pas seulement par rapport à Dieu ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. I) : *Parce que l'usage de la langue latine, non pas seulement chez les ignorants, mais même chez les plus doctes, avertit de pratiquer la religion à l'égard des parents humains et des alliés et de tous ceux qui nous tiennent de près par quelque lien de nécessité, on n'évite point, par ce mot, l'équivoque, s'il est question du culte de la Divinité, en telle sorte que nous puissions dire avec confiance que la religion n'est que le culte de Dieu*. Donc la religion ne se dit pas seulement à l'égard de Dieu, mais aussi à l'endroit des proches ». — La troisième objection fait observer que « la latrie semble appartenir à la religion », où nous parlons, en effet, du culte de latrie. « Or, le mot *latrie s'entend de la servitude* » ou de l'esclavage, « comme le dit saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. I). D'autre part, nous devons servir, non pas seulement Dieu, mais encore le prochain ; selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 13) : *Par la charité de l'esprit*

servez-vous les uns les autres. Donc la religion implique aussi un rappprt au prochain ». — La quatrième objection déclare qu' « à la religion appartient le culte. Or, l'homme est dit rendre un culte, non pas seulement à Dieu, mais aussi au prochain, selon ce mot de Caton (*Brèves sentences*) : *Rends un culte à tes parents*. Donc la religion nous ordonne aussi au prochain, et non pas seulement à Dieu ». — La cinquième objection dit que « tous ceux qui sont dans l'état du salut sont soumis à Dieu. Or, ne sont point dits *religieux* tous ceux qui sont dans l'état du salut, mais seulement ceux qui se lient par certains vœux à des observances et à obéir à des hommes déterminés. Donc la religion ne semble pas impliquer l'ordre de la sujétion de l'homme à Dieu ». Ce dernier mot achève de nous préciser le sens du présent article. Voulant déterminer l'objet de la religion, il s'agit de savoir s'il consiste tout entier dans le fait de rendre à Dieu ses devoirs, devoirs qui sont ceux des sujets à l'endroit de Celui qui est le supérieur ou le Maître par excellence.

L'argument *sed contra* est le beau texte de « Cicéron », qui « dit, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. LIII), que *la religion est ce qui s'acquitte* » du service et du culte ou « *du soin et de la cérémonie de la nature supérieure que nous nommons divine* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous donner une triple étymologie du mot *religion;* puis, il montre comment, d'après chacune d'elles, la religion ne nous ordonne qu'à Dieu. — « Selon que saint Isidore s'exprime, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre R), *l'homme religieux, au témoignage de Cicéron, est ainsi appelé en raison de la religion, comme étant celui qui repasse et qui relit ce qui a trait au culte divin*. D'où il semble que la *religion* est ainsi appelée du fait qu'on y *relit* les choses qui appartiennent au culte divin; car ces choses-là doivent être fréquemment revues et repassées ou méditées au fond du cœur, selon cette parole des *Proverbes*, ch. III (v. 6) : *En toutes tes voies aie la pensée du Seigneur*. — On peut d'ailleurs aussi entendre que la religion est ainsi appelée, du fait que *nous devons renouveler notre choix* (en latin *reeligere*) *à l'endroit de Dieu, quand nous l'avons laissé par négligence*, comme le dit

saint Augustin au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. III). — Ou encore, on peut entendre que la religion a été ainsi appelée, du mot *relier* ; aussi bien saint Augustin dit, au livre de *la Vraie Religion* (ch. LV) : *Que la religion nous relie au seul Dieu Tout-Puissant*.

« Or, poursuit saint Thomas, soit que la religion se dise de la fréquente lecture, ou de l'élection renouvelée après un abandon dû à la négligence, ou du fait de relier, la religion implique proprement un ordre à Dieu. C'est à Lui, en effet, que nous devons être principalement attachés ou reliés, comme au principe indéfectible ; à Lui que notre élection doit être assidûment dirigée comme à la fin dernière ; Lui aussi que nous devons recouvrer par la foi et la protestation de cette foi, quand notre négligence nous l'a fait perdre par le péché ». On aura remarqué que dans l'application des deux derniers points, saint Thomas semble avoir oublié la fréquente lecture ou méditation, et parler deux fois de l'élection. A vrai dire cependant, le second point, bien qu'il parle d'élection, s'applique à la méditation fréquente, qui se termine, en effet, toujours à une orientation plus ferme de la volonté vers Dieu, notre fin dernière ; et le troisième point s'entend du renouvellement du choix ou de l'élection destiné à reconquérir ce que le péché avait fait perdre. D'autre part, bien que saint Thomas semble parler ici de Dieu comme fin dernière, objet, plutôt, à ce titre, des vertus de foi, d'espérance et de charité, nous devons entendre qu'il s'agit proprement de Dieu principe et fin, constitué de ce chef le Maître souverain dont le service ou le culte l'emporte sur tout autre culte et tout autre service. Et c'est ce que saint Thomas va mettre en pleine lumière dans les réponses aux objections.

L'*ad primum* explique que « la religion a deux espèces d'actes. Les uns sont ses actes propres et immédiats, produits par elle, et par lesquels l'homme est ordonné à Dieu seul ; tels les actes comme sacrifier, adorer, et autres de ce genre. Elle a aussi d'autres actes qu'elle produit par l'intermédiaire des vertus auxquelles elle commande, ordonnant ces actes à l'honneur divin ; attendu que la vertu qui a pour objet la fin commande aux

vertus qui ont pour objet les choses qui vont à cette fin » : la fin dont il s'agit ici est l'honneur divin ; tout cela donc qui peut tourner à l'honneur divin pourra être commandé par la vertu de religion, quand bien même cela ne regarde pas, de soi, ou selon qu'on le considère en lui-même et dans son objet propre, cet honneur divin, objet propre de la religion. « C'est de cette sorte qu'est assigné comme acte de religion, par mode d'acte qu'elle commande, le fait de *visiter les pupilles et les veuves dans leur tribulation*, acte qui est produit par la miséricorde ; de même, *se garder pur de la contagion de ce siècle* est acte de religion par mode d'acte commandé, mais émane de la tempérance ou de quelque autre vertu de ce genre ». — Il y a donc deux sortes d'actes qui peuvent appartenir à la religion et être spécifiés par son objet. Les uns, qui n'ont point d'autre espèce, appartiennent en propre à la religion et ne sont d'aucune autre vertu. Les autres sont les actes propres d'autres vertus, spécifiés par les objets propres de ces autres vertus ; mais la religion les ordonnant à sa fin ou à son objet propre, qui est l'honneur divin, elle leur communique le caractère de ses propres actes et les fait siens. De cet ordre peuvent être tous les actes des autres vertus quelles qu'elles soient.

L'*ad secundum* fait observer que « la religion se rapporte aux choses qui regardent nos proches, en prenant le mot religion dans un sens large ; et non pas selon que la religion se dit au sens propre. Aussi bien saint Augustin, un peu avant les mots cités par l'objection, dit : *La religion, prise en un sens plus distinct, semble désigner, non point quelque culte que ce soit, mais le culte de Dieu* ».

L'*ad tertium* déclare que « le serviteur ou l'esclave se disant par rapport au maître ou au seigneur, il est nécessaire que si l'on a une raison spéciale de domination ou de maîtrise on ait aussi une raison spéciale et propre de servitude ou d'esclavage. Or, il est manifeste que la domination ou la maîtrise convient à Dieu selon une certaine raison propre et unique, pour ce motif que Lui-même a fait toutes choses et qu'Il a sur toutes choses le principat souverain. Il s'ensuit qu'à Lui est due une raison spéciale de servitude » : nul n'a droit à être servi,

comme Lui. « Cette servitude ou ce service » absolument propre à Dieu et qui n'est chose due qu'à Lui seul, « est appelé, chez les Grecs, du nom de *latrie*. Et c'est pour cela qu'elle est chose appartenant en propre à la religion ».

L'*ad quartum* précise le sens des mots *culte* ou *cultiver* et les revendique à un titre spécial pour les choses de la religion. C'est qu'en effet « nous disons *cultiver* les hommes que nous entourons de nos hommages, de notre souvenir ou de notre présence. Il est aussi d'ailleurs certaines choses soumises à nous et qui sont dites cultivées par nous : c'est ainsi que les *agriculteurs* sont appelés de ce mot parce qu'ils cultivent les champs (en latin *colunt agros*) ; de même les habitants d'un pays (en latin *incolae*) sont dits tels ou *colons*, parce qu'ils cultivent les lieux qu'ils habitent. Or, parce qu'il est dû un honneur spécial à Dieu comme au premier principe de toutes choses, à Lui est due aussi une raison spéciale de culte; lequel culte est appelé en grec du nom d'*eusébie* ou de *théosébie*, comme on le voit par saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. I) ». — Ces explications de saint Thomas nous montrent que le mot *cultiver*, d'où est venu le mot *culte*, implique en son premier sens un caractère intéressé, de la part de celui qui l'exerce. On cultive un champ, ou même une personne, en raison des fruits ou des bienfaits qu'il est permis d'en espérer; seulement, quand il s'agit des personnes, le mode de cultiver implique un certain hommage, attestant ou reconnaissant en elles une supériorité qui leur permet de nous faire du bien : et c'est à ce caractère que se rattache le mot culte. De là vient que Celui de qui tout dépend, comme étant le premier principe de toutes choses, aura d'être *cultivé* ou de recevoir un *culte*, que nul autre ne saurait partager avec Lui. Et voilà pourquoi lorsque nous parlons de culte, au sens pur et simple, nous entendons toujours ce mot des choses de la religion.

L'*ad quintum* accorde que « peuvent être dits religieux, d'une façon commune, tous ceux qui rendent à Dieu un culte ; mais, d'une façon spéciale, sont dits *religieux* », au point d'être appelés simplement de ce nom, « ceux qui dévouent toute leur vie au culte divin, se dégageant des embarras mondains ;

comme aussi sont appelés *contemplatifs*, non pas ceux qui contemplent, mais ceux qui vouent toute leur vie à la contemplation ». Saint Thomas ajoute, au sujet d'un mot qui était dans l'objection, que « ces sortes de religieux », dont le propre, en effet, est de mener une vie d'obéissance à l'égard de certains hommes, « ne se soumettent point à l'homme pour lui-même, mais pour Dieu ; selon cette parole de l'Apôtre, *aux Galates*, ch. IV (v. 14) : *Vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus* ». Par où l'on voit que même en obéissant à l'homme, le religieux fait toujours, au sens le plus formel, acte de religion : c'est, en effet, à Dieu qu'il obéit dans la personne de l'homme à qui il obéit en vertu de sa profession religieuse.

Dans la classification des principes qui président aux actes moraux de l'homme, la religion occupe cette place, qu'elle regarde non les actes moraux de l'homme ayant trait à lui-même, mais ses actes moraux ayant trait à quelque autre que lui. Toutefois, ce ne sera pas indistinctement à l'endroit de quelque autre que lui que ce puisse être. Ce sera exclusivement à l'endroit de Dieu. C'est qu'en effet, la *religion* implique excellemment une idée de lien qui *relie*, et qui relie sous la forme la plus parfaite, de la sujétion à l'endroit du maître ayant à être servi les droits les plus sacrés. Tel sera donc, au sens le plus formel et le plus précis, l'objet de la religion : *le service de Dieu*. — Saint Thomas se demande, tout de suite, si la religion, ainsi comprise, est une vertu. Nous aurons sa réponse à l'article qui suit.

Article II.

Si la religion est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la religion n'est pas une vertu ». — La première dit qu' « à la religion semble appartenir de témoigner à Dieu la révérence qu'on lui doit.

Or, l'acte de révérer est un acte de crainte ; et la crainte est un don, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 19, art. 9). Donc la religion n'est pas une vertu, mais un don ». — La seconde objection déclare que « toute vertu consiste dans la volonté libre ; et c'est pourquoi on l'appelle *un habitus électif* ou volontaire. Or, selon qu'il a été dit (article précédent), à la religion appartient la *latrie*, qui implique un certain esclavage. Donc la religion n'est pas une vertu ». — La troisième objection rappelle que « comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. I, n. 3 ; de S. Th., leç. I), l'aptitude aux vertus est en nous par nature ; et voilà pourquoi ce qui est des vertus appartient au dictamen de la raison naturelle. Or, à la religion appartient d'*apporter à la nature divine le rite cérémoniel voulu* (cf. Cicéron, *Rhétorique*, livre II, ch. LIII). D'autre part, les choses cérémonielles, comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 99, art. 3, *ad 2um*) ne sont point du dictamen de la raison naturelle. Donc la religion n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« elle est énumérée avec les autres vertus, comme on le voit par ce qui a été dit » (q. 80).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 58, art. 3 ; *1ª-2ae*, q. 55, art. 3), *la vertu est ce qui constitue bon celui qui l'a et rend son acte bon*. Il suit de là qu'il est nécessaire de dire que tout acte bon appartient à la vertu. Or, il est manifeste que rendre à quelqu'un ce qui lui est dû a raison de bien. Par cela, en effet, que quelqu'un rend à autrui ce qui lui est dû, il se trouve constitué dans la proportion qui convient à son endroit, comme ayant par rapport à lui l'ordre voulu. Et l'ordre appartient à la raison de bien, comme aussi le mode et l'espèce, ainsi qu'on le voit par saint Augustin au livre de *la Nature du bien* » (ch. III) ; [cf. Première partie, q. 5, art. 5]. Puis donc qu'il appartient à la religion de rendre ce qui est dû à quelqu'un, c'est-à-dire à Dieu, il est manifeste que la religion est une vertu ».

L'*ad primum* accorde que « révérer Dieu » ou avoir à son endroit le sentiment de respect que sa majesté commande « est un acte du don de crainte. Mais à la religion » n'appartient

pas de révérer Dieu ou de produire l'acte de respect et de révérence à son égard ; il lui « appartient de faire certaines choses en vue de la révérence divine » ou pour témoigner à Dieu le respect qui lui est dû. Le don de crainte atteint Dieu en Lui-même ou dans sa nature et ses attributs et produit à son égard les actes que sa majesté souveraine impose. La vertu de religion atteint Dieu indirectement ; mais, directement, elle atteint les choses qui par leur nature ou parce qu'elle les y ordonne, vont à honorer Dieu et à reconnaître les droits de sa majesté souveraine. « Aussi bien il ne s'ensuit pas que la religion soit la même chose que le don de crainte, mais qu'elle est ordonnée à lui comme à quelque chose qui l'emporte sur elle. Les dons, en effet, sont au-dessus des vertus morales, comme il a été vu plus haut » (q. 9, art. 1, *ad 3um*; *1a-2ae*, q. 68, art. 8). — Dans son commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas répondant à la même objection (livre III, dist. 9, q. 1, art. 1, *qla 1, ad 2um*), dit : « l'acte de révérer, comme tel, est un acte de crainte ; mais rendre la révérence en tant que c'est chose due à Dieu, est proprement acte de latrie ; et donc il ne s'ensuit pas que la latrie et le don de crainte soient une même chose. C'est ainsi, remarque le saint Docteur, que combattre virilement est un acte de force, comme tel ; mais combattre dans l'armée du roi comme soldat, ceci est dû en raison du fief qu'on tient de lui ; et c'est un acte de justice ». De même, produire, en présence de Dieu et de sa majesté, l'acte de respect ou de révérence, est le propre du don de crainte. Mais, accomplir telles ou telles choses ou faire tels ou tels actes comme exigés par le respect ou la révérence que produit en nous la grandeur de la majesté divine, c'est le propre de la vertu de religion. — On aura remarqué la délicatesse de la nuance notée par saint Thomas entre la vertu de religion et le don de crainte.

L'*ad secundum* fait observer que « même l'esclave peut rendre volontairement à son maître ce qu'il lui doit ; et alors *il fait de nécessité vertu* (saint Jérôme, ép. LIV), acquittant volontairement ce qu'il doit. Et pareillement aussi s'acquitter envers Dieu du service qu'on lui doit peut être un acte de

vertu, selon que l'homme le fait volontairement ». La nécessité légale ou de condition n'exclut pas le mouvement intérieur de la volonté acceptant de plein gré ce qui d'ailleurs est chose due.

L'*ad tertium* déclare qu' « il est du dictamen de la raison naturelle que l'homme fasse quelque chose en vue de la révérence divine », ou pour témoigner à Dieu l'honneur et le respect que commande sa majesté souveraine. « Mais qu'il fasse déterminément ces choses-ci ou ces autres choses, cela n'est pas du dictamen de la raison naturelle ; c'est institué par le droit » positif « divin ou humain ». — Il est donc prescrit par la raison naturelle, que l'homme produise certains actes à l'effet d'honorer Dieu ; et, par suite, si l'homme ne fait rien dans cet ordre, quand bien même aucune loi positive divine ou humaine n'existerait pour prescrire déterminément quelque chose, il pèche manifestement contre la vertu de religion. A plus forte raison pèche-t-il manifestement contre elle, s'il refuse d'accomplir les actes prescrits par Dieu Lui-même ou par l'autorité compétente.

Produire certains actes à l'effet d'honorer Dieu selon que le requièrent les droits de sa majesté souveraine, ce qui est le propre de la religion, est chose bonne manifestement. Il s'ensuit que la religion, principe de ces actes bons, est une vertu. — Mais est-elle une vertu une ; ou devons-nous la concevoir comme une vertu multiple et complexe dans sa raison de vertu? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la religion est une vertu *une*?

Trois objections veulent prouver que « la religion n'est pas une vertu une ». — La première arguë de ce que « par la religion nous sommes ordonnés à Dieu, selon qu'il a été dit

(art. 1). Or, en Dieu, il y a à prendre trois Personnes ; et aussi de nombreux attributs, qui se distinguent au moins d'une distinction de raison. D'autre part, la raison diverse de l'objet suffit à diversifier les vertus, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 47, art. 5 ; q. 50, art. 2, *ad 2um*). Donc la religion n'est pas une vertu une ». — La seconde objection dit que « pour une même vertu, il semble qu'il n'y a qu'un seul acte ; les habitus, en effet, se distinguent par les actes. Or, la religion a de nombreux actes, tels que le culte, le service, le vœu, la prière, le sacrifice et beaucoup d'autres du même genre. Donc la religion n'est pas une vertu une ». — La troisième objection déclare que « l'adoration appartient à la religion. Or, l'adoration est d'une autre raison quand on l'adresse aux images, et d'une autre raison quand on l'adresse à Dieu Lui-même. Puis donc que la raison diverse diversifie les vertus, il semble que la religion n'est pas une vertu une ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5, 6) : *Un seul Dieu, une seule foi.* Or, la vraie religion proteste la foi d'un seul Dieu. Donc la religion est une vertu une ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (*1a-2ae*, q. 54, art. 2, *ad 1um*), les habitus se distinguent selon la diverse raison de l'objet. Or, il appartient à la religion de rendre hommage à un seul Dieu, selon une seule raison, savoir : en tant qu'Il est le premier principe de la création et du gouvernement des choses ; ce qui lui fait dire à Lui-même, dans Malachie, ch. I (v. 6) : *Si je suis Père, où donc est mon honneur?* Au Père, en effet, il appartient de procréer et de gouverner. Il s'ensuit manifestement que la religion est une vertu une ».

L'*ad primum* fait observer que « les trois Personnes divines sont un seul principe de création et de gouvernement des choses ; et voilà pourquoi le service qu'on leur rend appartient à une seule religion. Quant aux diverses raisons des attributs, elles concourent à la raison de premier principe ; car Dieu produit toutes choses et les gouverne par la sagesse, la volonté et la puissance de sa bonté. Aussi bien la religion est une vertu une ».

L'*ad secundum* déclare que « c'est par un même acte que l'homme sert Dieu et l'honore ou lui rend un culte : le culte, en effet, regarde l'excellence divine à laquelle est dû le respect ; et le service regarde la sujétion de l'homme, qui, en vertu de sa condition, est obligé de rendre à Dieu le respect et l'hommage ». Le même acte prendra donc le nom de culte, quand on considère l'excellence de Celui à qui il s'adresse ou pour qui il est fait ; et le nom de service, quand on considère la condition de celui qui le rend. « Or, à ces deux actes », qui n'en font qu'un, du point de vue de la religion, « appartiennent tous les actes qui sont attribués à cette vertu : par tous ces actes-là, en effet, l'homme proteste l'excellence divine et sa propre sujétion envers Dieu, soit en lui offrant quelque chose, soit encore en usant de quelque chose de divin ». — Tous les actes de la religion conviennent en ceci, qu'ils sont faits pour rendre hommage à Dieu, en raison de son souverain domaine, comme créateur et gouverneur de toutes choses. Dès lors, ils tombent sous la vertu par une seule et même raison ; et, par suite, ils ne sauraient en rien la diversifier sous sa raison propre de vertu de religion.

L'*ad tertium* dit qu' « aux images on ne rend pas le culte de la religion selon qu'elles sont considérées en elles-mêmes sous leur raison de telles choses déterminées » : bois, marbre, toile, ou autre chose ; « mais selon qu'elles sont des images conduisant » l'esprit et le cœur « au Dieu incarné. Or, le mouvement qui va à l'image en tant qu'image, ne s'arrête pas à elle, mais tend vers ce dont elle est l'image. Et voilà pourquoi, de ce qu'on rend aux images du Christ le culte de la religion, la raison de latrie n'est pas diversifiée, ni la vertu de religion ».

Cette vertu qui par des actes appropriés rend à Dieu l'hommage qui lui est dû demeure en elle-même une seule et même vertu ; parce qu'elle s'adresse à Dieu sous l'unique raison qui le fait être Premier Principe des choses qu'Il a créées et qu'Il gouverne, et que tout ce qu'elle fait n'a pour but que de rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû sous cette raison-là. — Mais

pouvons-nous dire que cette vertu de religion soit une vertu distincte, spéciale; ou bien ne serait-elle qu'un aspect ou un nom différent des autres vertus? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la religion est une vertu spéciale, distincte des autres vertus?

Trois objections veulent prouver que « la religion n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres vertus ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. VI) : *Est un vrai sacrifice toute œuvre qui est faite pour nous unir à Dieu d'une société sainte*. Or, le sacrifice appartient à la religion. Donc toute œuvre de vertu appartient à la religion. Et, par suite, la religion n'est pas une vertu spéciale ». — La seconde objection cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 31) : *Faites tout pour la gloire de Dieu*. Or, il appartient à la religion de faire quelque chose en l'honneur de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I, *ad 1um;* art. 2). Donc la religion n'est pas une vertu spéciale ». — La troisième objection fait observer que « la charité par laquelle Dieu est aimé n'est pas une vertu distincte de la charité par laquelle on aime le prochain. Or, comme il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. I; de S. Th., leç. 8), *être honoré est chose toute proche de ce qui est être aimé*. Donc la religion qui honore Dieu n'est pas une vertu spécialement distincte de l'observance, ou de la dulie, ou de la piété qui honorent le prochain. Donc la religion n'est pas une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la religion est marquée comme une partie de la justice, distincte des autres parties de cette vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la vertu étant ordonnée au bien, où se trouve une raison spéciale de

bien, là doit se trouver une vertu spéciale. Or, le bien auquel est ordonnée la religion est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. D'autre part, l'honneur est dû à quelqu'un en raison de son excellence. Et parce qu'à Dieu convient une excellence unique, en tant qu'Il dépasse à l'infini toutes choses et dans tous les ordres, il s'ensuit qu'à Lui est dû un honneur spécial. C'est ainsi, du reste, que dans les choses humaines, nous voyons qu'à l'excellence diverse des diverses personnes est dû un honneur divers, autre pour le père, autre pour le roi, et ainsi des autres. Il est donc manifeste que la religion est une vertu spéciale ».

L'*ad primum* fait observer que « toute œuvre de vertu est dite être un sacrifice, en tant qu'elle est ordonnée à l'honneur de Dieu. Il ne s'ensuit donc pas que la religion soit une vertu générale, mais qu'elle commande à toutes les autres vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 1, *ad 1um*).

L'*ad secundum* explique dans le même sens le texte de saint Paul que citait l'objection. « Toutes choses, selon qu'elles sont faites pour la gloire de Dieu, appartiennent à la religion, non comme à la vertu qui les produit, mais comme à la vertu qui les commande. Appartiennent à la religion comme à la vertu qui les produit, les choses qui selon leur espèce regardent l'honneur de Dieu », telles que la prière, l'adoration, le sacrifice, et le reste de même nature. — Au sujet de cette réponse, Cajétan fait ici une remarque de grand prix, qu'il nous paraît opportun de reproduire dans toute sa teneur. Il se demande comment on peut dire que toutes ces choses appartiennent à la religion comme à la vertu qui les produit, alors que la religion est une vertu subjectée dans la volonté, et que plusieurs des choses dont il s'agit sont les actes d'autres puissances : telle, par exemple, la prière, qui est un acte de l'intelligence, comme nous le verrons bientôt ; telle aussi l'adoration, qui est un acte des membres extérieurs. — Voici la réponse du grand commentateur. « A cela il faut dire que si l'acte appartient à ce à quoi la puissance appartient, et, plus encore, quand il s'agit de l'habitus, d'où il suit que l'acte de la religion doit appartenir à la volonté dont la religion elle-même est

un habitus, toutefois dans l'assignation des actes propres par rapport à une vertu, l'identité de la puissance n'est pas considérée au point qu'on ne considère davantage l'identité de l'habitus. Et cela veut dire qu'à une vertu sont attribués comme actes propres non seulement les actes qui sont de la même puissance où se trouve l'habitus, mais aussi les actes d'autres puissances, pourvu qu'elles ne les produisent point par quelque autre habitus ; comme on peut le voir pour les actes de la justice, de la tempérance, et des vices opposés. C'est ainsi qu'est l'acte propre de la justice, non pas seulement ce qui est de vouloir rendre à chacun ce qui est à lui, mais encore le fait de rendre ainsi ce qui est à autrui, par un acte extérieur ; et, de même, est acte de l'injustice, le fait d'enlever ce qui est à autrui. Pareillement, sera acte de la tempérance, non pas seulement le désir modéré de la nourriture, mais aussi l'acte extérieur qui consiste à prendre la nourriture d'une façon modérée ; et, de même, est acte de l'intempérance, l'acte extérieur de luxure, etc. Or, la raison qui fait que les actes de la puissance inférieure sont attribués à la puissance supérieure à titre seulement d'actes commandés, tandis qu'ils sont attribués à l'habitus qui existe dans cette puissance supérieure, à titre d'actes produits, c'est que la puissance dit le principe de l'acte quant à la substance de l'acte, tandis que l'habitus dit le principe de l'acte quant à sa qualité. Et précisément, la substance de l'acte, à moins que son principe ne soit imparfait, émane comme du principe qui le produit d'un seul principe propre et prochain ; la qualité de l'acte, au contraire, peut émaner, comme du principe qui le produit, même d'un principe étranger à la puissance, parce que l'accident de l'acte est adventice, multiple et variable. Et c'est ainsi que de nombreux actes extérieurs, comme les sacrifices, les cérémonies ; et les actes intérieurs d'autres puissances, comme la prière ; sont les actes propres et immédiats, de la religion, produits par elle », à titre d'actes de vertus, « quoiqu'ils soient par mode de commandement seulement des actes de la volonté où se trouve subjectée la religion ».

L'*ad tertium* précise une distinction de la plus haute impor-

tance entre la charité et la religion. « L'objet de l'amour est le bien; tandis que l'objet de l'honneur ou de la révérence » et de l'hommage ou du respect « est quelque chose d'excellent. Or, la bonté de Dieu est communiquée à la créature; mais non l'excellence de sa bonté. Il suit de là que la charité par laquelle on aime Dieu n'est pas une vertu distincte de la charité par laquelle on aime le prochain; tandis que la religion, par laquelle Dieu est honoré, est distincte des vertus par lesquelles on honore le prochain ».

L'honneur que la religion a pour objet propre de rendre à Dieu sera commandé par l'excellence de Celui qui doit le recevoir. Et parce que l'excellence de Dieu l'emporte, sans comparaison aucune, sur toute autre excellence, que, de par ailleurs, cette excellence ne peut absolument pas être communiquée à un autre, il s'ensuit que la religion, ordonnée à rendre à Dieu le culte d'honneur qui lui est dû, doit être une vertu spéciale, distincte de toutes les autres vertus. — Mais à quel ordre de vertus va-t-elle appartenir? Serait-elle une vertu théologale; ou faut-il la ranger parmi les vertus morales. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la religion est une vertu théologale?

Trois objections veulent prouver que « la religion est une vertu théologale ». — La première cite un texte de « saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. III) », où il est « dit que *Dieu est honoré du culte qui lui est dû par la foi, l'espérance et la charité*, qui sont les vertus théologales. Or, rendre à Dieu le culte qui lui est dû appartient à la religion. Donc la religion est une vertu théologale ». — La seconde objection déclare qu'on appelle vertu théologale, celle qui a Dieu pour objet. Or, la religion a Dieu pour objet; car elle ordonne à Dieu seul,

comme il a été dit (art. 1). Donc la religion est une vertu théologale ». — La troisième objection dit que « toute vertu est ou théologale, ou intellectuelle, ou morale, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 57, art. 3; q. 62, art. 2). Or, il est manifeste que la religion n'est pas une vertu intellectuelle; car sa perfection ne consiste pas dans la considération du vrai. Pareillement, aussi, elle n'est pas une vertu morale, dont le propre est de tenir le milieu entre le trop et le trop peu, puisque on ne saurait jamais excéder dans le culte de Dieu, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XLIII (v. 33) : *Bénissez le Seigneur et proclamez sa gloire autant que vous le pourrez : Il est, en effet, plus grand que toute louange*. Donc il demeure que la religion est une vertu théologale ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « elle est donnée comme une partie de la justice, qui est une vertu morale ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 2, 4), la religion est une vertu qui apporte à Dieu le culte qui lui est dû. Il y a donc deux choses à considérer dans la religion. L'une, qui est ce que la religion apporte à Dieu, savoir le culte; et ceci a raison de matière ou d'objet par rapport à la religion. L'autre est le terme auquel ce culte est offert : c'est-à-dire Dieu. Et ce culte lui est rendu, non que les actes par lesquels Dieu est honoré atteignent Dieu lui-même, comme, quand nous croyons, en croyant nous atteignons Dieu, ce qui nous a fait dire plus haut (q. 2, art. 2), que Dieu est l'objet de la foi, non pas seulement en tant que nous croyons Dieu » qui parle, « mais en tant que nous croyons à Dieu », c'est-à-dire à ce qu'Il nous dit et qui n'est autre que Lui-même : — « mais à Dieu est rendu le culte qui lui est dû, en tant que certains actes, par lesquels Dieu est honoré, sont faits en son honneur, tels que les oblations des sacrifices et autres de ce genre ». Même l'acte intérieur de l'intelligence, qui est la méditation ou l'oraison, nous le considérons dans la vertu de religion et il appartient à cette vertu, non pas précisément selon qu'il atteint Dieu en Lui-même, en le contemplant ou en le demandant, mais *selon qu'il est un exercice de notre intelligence de nature à honorer Dieu*. Ce n'est donc pas Dieu

en Lui-même qui est atteint directement par la vertu de religion, mais certains actes de nature à l'honorer et qu'on lui offre à ce titre. « Il s'ensuit manifestement que Dieu ne se compare pas à la vertu de religion comme matière ou comme objet, mais comme fin. Et voilà pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale, dont l'objet est la fin dernière ; mais elle est une vertu morale, dont le propre est de porter sur les choses qui sont pour la fin ». Les vertus théologales n'ont point pour objet de leur acte propre et immédiat quelque chose de créé, qui, du reste, serait par elles ordonné à Dieu ; mais Dieu Lui-même en Lui-même et en tout ce qui se rapporte à Lui. Les autres vertus, du moins s'il s'agit des vertus morales, sans en excepter la vertu de religion, ont pour objet certaines choses déterminées, d'ordre strictement créé, ou autres que Dieu, bien que ceci puisse être objet de leur acte propre, et c'est le cas pour la vertu de religion, sous la raison très formelle qu'il dit à Dieu un certain rapport.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée du texte de saint Augustin, que « toujours la puissance ou la vertu qui a pour objet de son acte la fin meut par son commandement la puissance ou la vertu dont l'acte porte sur ce qui est ordonné à cette fin-là. Or, les vertus théologales, qui sont la foi, l'espérance et la charité, ont leur acte qui porte sur Dieu comme sur son propre objet. Il s'ensuit qu'elles causent par leur commandement l'acte de la religion dont le propre est de faire certaines choses en vue de Dieu. Et c'est pourquoi saint Augustin dit que Dieu est honoré par la foi, l'espérance et la charité » ; en ce sens que ce sont ces vertus qui meuvent l'homme à honorer Dieu. — On pourrait aussi entendre ce texte dans le sens expliqué au corps de l'article, pour autant que les actes intérieurs, considérés comme tels, ou comme actes produits par l'homme, peuvent être de nature à honorer Dieu, et, à ce titre, devenir matière de l'acte de religion. Le mot est expressément dit par saint Thomas, au livre III des *Sentences*, dist. 9, q. 1, art. 1, *q^la 3, ad 2um*. Il est manifeste, en effet, que les actes de foi, d'espérance et de charité sont, au plus haut point, *de nature à honorer Dieu*. Ils peuvent donc,

sous la raison de tels exercices de nos facultés, tomber sous l'acte de la religion et former l'objet propre de cette vertu. Il semble même que c'est premièrement en ce sens que doit s'entendre le texte de saint Augustin. — Il y a donc comme une réciprocité d'influence et d'action entre les vertus théologales et la vertu de religion. Les vertus théologales, surtout la charité, commandent les actes de la vertu de religion comme actes ordonnés à la parfaite possession de Dieu qui est leur objet. Et la vertu de religion fait siens les actes de la foi, de l'espérance et de la charité, comme actes souverainement aptes à honorer Dieu, ce qui est son objet propre.

L'*ad secundum* précise d'un mot toute la différence des vertus théologales et de la vertu de religion. C'est qu'en effet, « la vertu de religion ordonne l'homme à Dieu, non comme à son objet, mais comme à sa fin ». Dieu n'est pas l'objet de la vertu de religion, comme Il est l'objet des vertus théologales ; Il en est simplement la fin ; mais l'objet n'est autre que les actes cultuels de nature à honorer Dieu. — Dans son commentaire sur le livre *de la Trinité*, de Boèce, q. 3, art. 2, saint Thomas dit : « La religion n'est pas une vertu théologale. Elle a pour matière en quelque sorte tous les actes des autres vertus, soit de la foi, soit de toute autre vertu », conjointement avec ses actes propres qui n'appartiennent qu'à elle, « et elle offre ces actes à Dieu comme lui étant dus ; mais elle a Dieu pour fin. Car cultiver Dieu » (si l'on peut ainsi s'exprimer, et cela veut dire : rendre à Dieu le culte de la religion), « c'est offrir ces sortes d'actes comme dus à Dieu : *colere enim Deum est hujusmodi actus ut Deo debitus offerre* ». — « Et la raison » formelle « de cette dette ou de ce culte, c'est », comme l'explique saint Thomas, au corps de ce même article, « que nous sommes les serviteurs de Celui à qui nous le rendons, non à la manière dont l'homme est dit serviteur ou esclave au sujet de l'homme en raison de quelque dette accidentelle, mais parce que tout ce que nous sommes, nous le lui devons comme au Créateur : *quia totum quod sumus ei debemus tanquam Creatori* ».

L'*ad tertium* déclare que « la religion n'est pas une vertu théologale, ni non plus une vertu intellectuelle, mais une vertu

morale, étant une partie de la justice. — Quant au milieu », qu'il faut, en effet, trouver dans les vertus morales, ainsi que le voulait l'objection, « on le prend, dans la vertu de religion, non dans l'ordre des passions, mais selon une certaine égalité dans l'ordre des opérations qui regardent Dieu. Et je dis », explique saint Thomas, « une égalité, non pas au sens absolu, car à Dieu on ne pourra jamais rendre autant qu'il lui est dû, mais à tenir compte de la faculté humaine et de l'acceptation divine. Et si nous parlons d'excès ou de superflu dans les choses qui touchent au culte divin, ce n'est point selon la circonstance de la quantité, mais selon les autres circonstances » qui peuvent affecter les actes humains ; « par exemple, si le culte divin est rendu à qui il ne faut pas, ou quand il ne faut pas, ou selon d'autres circonstances en la manière qu'il ne faut pas ». — Cette même réponse est ainsi formulée par saint Thomas, dans le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 9, q. 1, art. 1, *q^la 3, ad 3um* : « Le trop et le trop peu, au milieu desquels reste la vertu morale, ne se considèrent point selon la quantité absolue, mais par rapport à la raison droite, en ce sens qu'une chose doit se faire selon qu'il convient, à tenir compte de toutes les circonstances. Et de là vient que par rapport à telle circonstance il pourra y avoir des vertus qui n'auront jamais d'excès, tendant toujours au plus haut degré ; telles sont la magnanimité qui vise aux plus grands honneurs, et la magnificence qui vise aux dépenses les plus somptueuses. De même, par rapport à Dieu et à son culte, l'excès ne peut consister en ce que Dieu soit trop honoré » ; Il ne le sera jamais assez ; « mais relativement aux autres circonstances : comme si on rend le culte de latrie à qui ce culte ne doit pas être rendu, et alors c'est l'idolâtrie ; ou quand il ne doit pas être rendu, et alors c'est la superstition, consistant en des pratiques de religion qui sortent de la mesure voulue ».

Tandis que les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité ont Dieu directement pour objet de leur acte, la vertu de religion, qui, cependant, s'adresse à Dieu, ordonnant l'homme à Lui, ne porte point sur Dieu directement, mais sur les actes

que l'homme produit et qui sont de nature à honorer Dieu, offrant à Dieu ces actes en hommage d'absolue sujétion à l'endroit de sa souveraine Majesté. C'est donc au nombre des vertus morales que doit être mise la vertu de religion. — Mais, parmi ces vertus morales, occupe-t-elle une place de choix? Devons-nous dire qu'elle l'emporte en excellence sur toutes les autres? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la religion doit être préférée aux autres vertus morales?

Trois objections veulent prouver que « la religion ne doit pas être préférée aux autres vertus morales ». — La première dit que « la perfection de la vertu morale consiste en ce qu'elle atteint le milieu, comme on le voit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI; de S. Th., leç. 6, 7). Or, la religion est en défaut par rapport au milieu de la justice qu'elle n'atteint pas; elle ne rend pas, en effet, à Dieu, en égalité absolue ce qui lui est dû. Donc la religion n'est pas la première des vertus morales ». — La seconde objection déclare que « dans les choses qu'on fait pour les hommes, ce qu'on fait paraît d'autant plus louable qu'on le fait pour quelqu'un qui est dans un plus grand besoin; aussi bien est-il dit dans Isaïe, ch. LVIII (v. 7) : *Romps ton pain à celui qui a faim.* Or, Dieu n'a besoin d'aucune des choses que nous lui offrons; selon cette parole du psaume (XV, v. 2) : *Je l'ai dit : Vous êtes mon Dieu; parce que vous n'avez pas besoin de mes biens.* Donc la religion semble être moins louable que les autres vertus qui subviennent aux besoins des hommes ». — La troisième objection remarque que « plus une chose est faite par nécessité, moins elle est louable; selon cette parole de la première *Épître aux Corinthiens*, ch. IX (v. 16) : *Si je prêche l'Évangile, je n'y ai aucun mérite; c'est une nécessité pour moi.* Or, où la dette est plus grande, plus grande aussi est la nécessité. Et puisque à Dieu est dû au plus haut point ce qui lui est offert par l'homme, il

semble que la religion est la moins louable de toutes les vertus humaines ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans l'*Exode*, chapitre xx, les préceptes relatifs à la religion sont assignés tout d'abord, comme étant les plus importants. D'autre part, l'ordre des préceptes est proportionné à l'ordre des vertus; car les préceptes de la loi portent sur les actes des vertus. Donc la religion est la vertu principale parmi les vertus morales ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule d'abord ce lumineux principe, que « les choses ordonnées à la fin tirent leur bonté de l'ordre qu'elles ont à cette fin ; d'où il suit que plus elles sont proches de la fin, plus leur bonté est grande. Or, les vertus morales, comme il a été vu plus haut (art. 5), portent sur ce qui est ordonné à Dieu comme à leur fin. Et parce que la religion approche de Dieu plus que les autres vertus morales, opérant, en effet, les choses qui sont ordonnées directement et immédiatement à l'honneur divin, il s'ensuit que la religion l'emporte en excellence sur les autres vertus morales ».

L'*ad primum* répond que « la louange de la vertu consiste dans la volonté, non dans la puissance. Et, par conséquent, ne pas atteindre l'égalité, qui est le milieu de la justice, parce que la chose est impossible, ne diminue point la louange de la vertu, s'il n'y a point de faute du côté de la volonté ».

L'*ad secundum* fait observer que « c'est dans les choses qu'on donne aux autres pour leur utilité que l'acte est plus louable s'il s'adresse à quelqu'un dont le besoin est plus grand ; parce qu'alors il est plus utile. Mais on n'offre point à Dieu quelque chose pour son utilité ; ce qu'on lui offre est pour sa gloire à Lui et pour notre utilité à nous ».

L'*ad tertium* dit que « la nécessité enlève la gloire de la surérogation » ; en ce sens qu'on ne peut point se flatter d'accorder une grâce quand il s'agit d'une chose due. « Mais le mérite de la vertu demeure, quand il y a la bonne volonté. Et, à cause de cela, l'objection ne suit pas ».

De toutes les vertus morales, la religion est la première en dignité ou en excellence. Son acte, en effet, s'il ne porte pas

immédiatement sur Dieu, porte sur ce qui s'en rapproche le plus, c'est-à-dire sur ce qui va directement et immédiatement à l'honorer dans sa Majesté souveraine. — Mais ces actes qui vont ainsi directement et immédiatement à l'honneur divin, de quelle nature seront-ils? Seront-ils purement des actes intérieurs, ou pouvons-nous y comprendre aussi des actes extérieurs. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si la latrie a quelque acte extérieur?

Trois objections veulent prouver que « la latrie » ou la religion « n'a point d'acte extérieur ». — La première est le mot que « nous lisons en saint Jean, ch. IV (v. 24) : *Dieu est esprit; et ceux qui l'adorent le doivent adorer en esprit et en vérité.* Or, les actes extérieurs n'appartiennent pas à l'esprit, mais plutôt au corps. Donc la religion, à laquelle l'adoration appartient, n'a pas des actes extérieurs mais des actes intérieurs ». — La seconde objection dit que « la fin de la religion est de rendre à Dieu la révérence ou l'hommage et l'honneur » qui lui sont dus. « Or, il semble que c'est une irrévérence à l'endroit de quelqu'un d'éminent, si on lui offre ce qui est le propre des inférieurs. Puis donc que les choses que donne l'homme par les actes corporels paraissent être proprement ordonnées aux besoins des hommes ou à la révérence des créatures inférieures, il ne semble pas qu'on puisse convenablement les faire servir à la révérence ou à l'hommage envers Dieu ». — La troisième objection dit que « saint Augustin, au livre VI de *la Cité de Dieu* (ch. X) loue Sénèque d'avoir blâmé des individus qui offraient aux idoles les choses qu'on a coutume d'offrir aux hommes, pour cette raison qu'aux immortels ne conviennent point les choses qui sont le propre des mortels. Or, ces choses-là conviennent bien moins encore au vrai Dieu, qui est *au-des-*

sus de tous les dieux (ps. XCIV, v. 3). Donc il semble que c'est chose répréhensible, que quelqu'un honore Dieu par des actes corporels. Et, par suite, la religion ne doit pas avoir des actes corporels ». — On aura remarqué l'intérêt de ces objections; et comment elles résument excellemment tout ce que l'hérésie ou l'esprit d'erreur ont pu dire de plus fort contre le culte extérieur. Nous verrons tout à l'heure comment saint Thomas les résout.

L'argument *sed contra* apporte le beau texte du psaume LXXXIII (v. 3), où « il est dit : *Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant*. Or, de même que les actes intérieurs appartiennent au cœur, de même les actes extérieurs appartiennent aux membres de la chair » ou du corps. « Donc il semble que Dieu doit être honoré non seulement par des actes intérieurs, mais aussi par des actes extérieurs ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous précise d'abord, en une formule admirable, le sens ou la portée du culte que nous rendons à Dieu par la vertu de religion. « Si nous rendons à Dieu hommage et honneur, ce n'est point pour Lui, qui est en Lui-même plein de gloire et à qui nous ne pouvons rien ajouter; mais pour nous : en ce sens que du fait que nous révérons Dieu et que nous l'honorons, notre esprit se soumet à Lui; et c'est en cela que consiste la perfection de cet esprit, car tout être est rendu parfait par cela même qu'il se soumet à son supérieur; comme le corps, du fait qu'il est vivifié par l'âme; et l'air, du fait qu'il est illuminé par le soleil ». On remarquera, au passage, cette notion du progrès ou de la perfection que nous donne ici saint Thomas. A moins d'être Dieu Lui-même, tout être quel qu'il soit aura nécessairement un supérieur. Or, la perfection de l'inférieur ne consiste pas à se soustraire à l'action de son supérieur ou à se révolter contre elle : agir ainsi, c'est, au contraire, pour lui, se vouer à la misère et à la privation. S'il veut être parfait, il faut qu'il se soumette à l'action de son supérieur, puisque c'est de lui, et de lui seul, qu'il peut recevoir ce qu'il n'a pas de lui-même et dont il a besoin. En agir autrement, peut être de l'orgueil; mais c'est un orgueil insensé. Lors donc qu'il s'agit de l'esprit humain, sa perfection

consiste à se soumettre à Dieu. Et parce que la vertu de religion a pour objet ces actes qui soumettent l'esprit humain à Dieu en lui rendant l'hommage et l'honneur qui lui sont dus, il s'ensuit que la religion accomplit les actes qu'elle produit, non pour Dieu Lui-même et comme si Dieu en avait besoin, mais plutôt pour le bien de l'homme lui-même, et afin que sa perfection soit d'autant plus grande qu'il se soumettra plus excellemment à Dieu par les actes de son esprit. « D'aure part, l'esprit de l'homme a besoin, pour s'unir à Dieu, d'y être conduit comme par la main à l'aide des choses sensibles; car *les perfections invisibles de Dieu sont vues par l'intelligence à l'aide des choses qui ont été faites*, comme le dit l'Apôtre, dans son épître *aux Romains* (ch. I, v. 20). Il suit de là que dans le culte divin il est nécessaire d'user de certaines choses corporelles afin que par elles, comme par de certains signes, l'esprit humain soit excité aux actes spirituels qui l'unissent à Dieu. C'est pour cela que la religion a sans doute des actes intérieurs comme principaux et qui d'eux-mêmes appartiennent à la religion; mais aussi des actes extérieurs comme secondaires et ordonnés aux actes intérieurs ». — Pouvait-on d'une manière plus profonde et plus harmonieuse montrer la nécessité et le véritable caractère de tout ce qu'il peut y avoir d'extérieur dans le culte de la religion? Aussi bien les objections sont-elles déjà implicitement résolues.

L'*ad primum* dit que dans le texte cité par l'objection, « le Seigneur parle de ce qu'il y a de principal et voulu par soi dans le culte divin »; excluant ainsi les fausses conceptions de ceux qui voudraient faire consister le tout ou même le principal de la religion dans les actes extérieurs.

L'*ad secundum* déclare que « ces choses extérieures » utilisées dans le culte divin, « ne sont pas offertes à Dieu, comme s'Il en avait besoin; selon cette parole du psaume XLIX (v. 13) : *Est-ce que je mangerai la chair des taureaux; ou est-ce que je boirai le sang des boucs?* Mais on les offre à Dieu comme de certains signes des œuvres intérieures et spirituelles, que Dieu accepte. Aussi bien saint Augustin dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. V) : *Le sacrifice visible est le sacrement, ou le signe sacré,*

du sacrifice invisible ». Nous trouvons cette lumineuse doctrine excellemment traduite dans les *Poèmes sacrés :*

Que ferai je, mon Dieu, pour expier mes crimes?
Faut-il sur vos autels faire fumer l'encens?
Faut-il, dans la douleur de mes remords pressants,
Voir par le feu sacré dévorer des victimes?

Non, Seigneur, vous avez de plus hautes maximes,
Vous demandez mon cœur; ses repentirs cuisants
Pour attendrir le vôtre ont des retours puissants
Et sont pour un Dieu bon des tributs légitimes.

Par le sang épanché des taureaux immolés
On ne répare point ses devoirs violés,
Quand au pied des autels on porte un cœur coupable.

Deux frères vont prier, et Caïn rebuté
N'offre qu'un sacrifice odieux, exécrable,
Quand, dans son pur hommage, Abel est écouté[1].

L'*ad tertium* répond qu' « on raille les idolâtres, de ce que les choses qui appartiennent aux hommes étaient par eux offertes aux idoles, non comme des signes aptes à exciter les actes spirituels, mais comme étant de soi agréables à ces idoles; et, surtout, parce que c'étaient des pratiques vaines ou ridicules et honteuses ». Il n'y a donc aucune parité à établir entre les pratiques du culte extérieur dans la vraie religion et les rites dont usaient les païens dans le culte des idoles.

L'homme est d'une nature telle qu'il ne peut se soumettre à Dieu comme il convient et lui rendre par les actes de son esprit le culte qu'il lui doit, s'il ne s'aide, à cette fin, de son corps et de ses sens. Il a besoin de signes extérieurs qui éveillent et soutiennent le culte intérieur de l'esprit, où se trouve, pour lui, la plus haute perfection, dans l'ordre des moyens qui le conduisent à Dieu sa véritable fin. C'est pour avoir méconnu cette grande vérité que tant de sectes, notamment parmi les diverses branches de la Réforme protestante, ont réduit ou supprimé la partie extérieure du culte religieux, éteignant ainsi,

1. *Œuvres inconnues de J. Racine*, p. 73. — Archevêché d'Auch, 1911.

par un froid tout de glace, l'élan intérieur des âmes vers Dieu. Si, au contraire, l'Église catholique a pu voir fleurir et s'épanouir dans son sein les plus belles âmes religieuses, c'est parce qu'elle a toujours su leur donner le merveilleux appui des rites et des cérémonies de son culte extérieur. — Mais cette remarque elle-même nous amène à l'étude du dernier article de saint Thomas dans la question présente, où le saint Docteur se demande quels sont les rapports de la religion et de la sainteté.

Article VIII.

Si la religion est une même chose avec la sainteté?

Trois objections veulent prouver que « la religion n'est pas une même chose avec la sainteté ». — La première rappelle que « la religion est une certaine vertu spéciale, ainsi qu'il a été vu (art. 4). Or, la sainteté passe pour une vertu générale », ou si l'on veut pour l'ensemble des vertus : « *elle est*, en effet, *ce qui rend fidèle à accomplir ce qui rend juste aux yeux de Dieu*, comme le dit Andronicus. Donc la sainteté n'est pas une même chose avec la religion ». — La seconde objection remarque que « la sainteté semble impliquer la pureté. Saint Denys, en effet, dit, au chapitre XII des *Noms Divins*, que *la sainteté est la pureté, libre de toute souillure, entièrement parfaite et immaculée*. Or, la pureté semble surtout appartenir à la tempérance, qui exclut les turpitudes corporelles. Puis donc que la religion appartient à la justice, il semble que la religion n'est pas une même chose avec la sainteté ». — La troisième objection dit que « les choses qui se divisent par mode d'opposition ne sont pas une même chose. Or, dans l'une des énumérations des parties de la justice, la sainteté se divise par mode d'opposition avec la religion, comme il a été vu plus haut (q. 80, *ad 4um*). Donc elles ne sont pas une même chose ».

L'argument *sed contra* apporte le texte du *Benedictus*, où « il est dit, en saint Luc, ch. I (v. 74, 75) : *Que nous le servions*

dans la sainteté et la justice. Or, servir Dieu appartient à la religion, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. 1, *ad 3um* ; art. 3, *ad 2um*). Donc la religion est une même chose avec la sainteté ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « le nom de *sainteté* semble impliquer deux choses. D'abord, la pureté : et à ce sens se rapporte le nom grec où l'on dit ἅγιος (saint) comme pour dire *sans rien de terrestre* (α privatif, et γῆ, terre). D'une autre manière, il signifie la fermeté » ou fixité et irrévocabilité. « Aussi bien, chez les anciens, on appelait *saintes* les choses qui étaient garanties par les lois en telle sorte qu'elles ne pussent être violées; et de là vient qu'on dit une chose *sanctionnée* (en latin *sanctum*), parce qu'elle est appuyée par la loi. On peut, du reste, même chez les latins, ajoute saint Thomas, rattacher à la pureté le mot saint (*sanctus*) ; en entendant le saint *comme teint de sang* (*sanguine tinctus*), *parce que, dans l'antiquité, ceux qui voulaient être purifiés recevaient sur eux le sang de la victime*, ainsi que le dit saint Isidore, au livre des *Étymologies* » (livre X, lettre S). Ce rite était pratiqué notamment dans le culte de Mithra, où l'initié devait recevoir sur lui le sang du taureau qu'on immolait.

« L'une et l'autre de ces deux acceptions, déclare saint Thomas, peut être retenue, en attribuant la sainteté aux choses du culte divin, en telle sorte que non seulement les hommes, mais encore le temple et les vases et autres choses de ce genre soient dits sanctifiés du fait qu'ils sont appliqués au culte divin. — S'il s'agit de la pureté, en effet, cela est nécessaire pour que l'esprit s'applique à Dieu. C'est que l'esprit humain se souille du fait qu'il se plonge dans les choses inférieures, comme toute chose du fait qu'on y mêle ce qui ne la vaut pas, tel l'argent où l'on mêle du plomb. Or, il faut que l'esprit se dégage des choses inférieures pour pouvoir s'unir à la réalité suprême » dans l'acte religieux. « Aussi bien l'esprit sans pureté ne peut pas être appliqué à Dieu. Et c'est pour cela qu'il est dit, *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 14) : *Ayez la paix avec tous, et la sainteté, sans laquelle personne ne verra Dieu.* — La fermeté aussi est exigée à cette fin que l'esprit s'applique à Dieu. Il s'applique à Lui, en effet, comme à la fin dernière et

au premier principe : choses qui doivent être au plus haut point immuables. Aussi bien l'Apôtre disait, *aux Romains*, ch. VIII (v. 38, 39) : *Je suis certain que ni la mort ni la vie ne me sépareront de la charité de Dieu.* — La sainteté donc se dira pour signifier que l'esprit de l'homme s'applique lui-même et applique ses actes à Dieu. Par où l'on voit qu'elle ne diffère pas de la religion dans son essence, mais seulement par la raison. La religion, en effet, se dit en tant qu'on rend à Dieu le service qui lui est dû, dans les choses qui appartiennent spécialement au culte divin, comme dans les sacrifices, les oblations et autres choses de ce genre ; et la sainteté se dit en tant que l'homme rapporte à Dieu non seulement ces choses mais encore tout le reste, ou encore selon que l'homme se dispose, par une bonne vie, au culte divin ». — L'homme religieux et l'homme saint sont une même chose : tous deux, en effet, vivent pour Dieu ; mais l'homme religieux est l'homme qui vit pour Dieu, considéré plus spécialement dans les actes du culte divin ; l'homme saint est l'homme qui vit pour Dieu, considéré en n'importe quel acte de sa vie, soit d'une façon absolue ou à prendre ces actes en eux-mêmes, soit à les prendre comme préparation aux actes du culte divin. Il est aisé de voir aussi par là combien la sainteté se rapproche de la charité qu'elle présuppose toujours. C'est, en effet, la charité qui fixe la volonté en Dieu comme en la fin dernière devant être aimée pardessus tout et en tout. Et, à ce titre, c'est elle qui fait qu'on vit vraiment pour Dieu. Mais si la charité fait cela dans l'ordre de l'amour portant sur la fin dernière, la religion et la sainteté le font dans l'ordre des actes constituant le service de Dieu ou son culte.

L'*ad primum* déclare que « la sainteté est une certaine vertu spéciale quant à son essence ; et, de ce chef, elle est d'une certaine manière la même chose que la religion » : elle est, en effet, le même habitus portant sur ce qui est le service de Dieu. « Toutefois, elle a une certaine généralité, selon qu'elle ordonne tous les actes des vertus au bien divin », non pas au bien divin sous sa raison formelle de bien divin, ce qui est le propre de la charité, mais au bien divin sous la raison de

majesté souveraine que tout en nous doit servir. « C'est ainsi, du reste, remarque saint Thomas, que la justice légale est dite une vertu générale, en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun ». — Nous voyons, par ce mot, les rapports qui existent entre la sainteté et la solidarité ou justice légale; et comment la sainteté l'emporte en excellence dans la mesure où le bien divin l'emporte même sur le bien commun d'ordre seulement humain.

L'*ad secundum* accorde que « la tempérance fait la pureté; mais non pas en telle sorte qu'elle ait la raison de sainteté, à moins qu'elle ne soit référée à Dieu », ce qui n'est plus le propre de la tempérance, mais de la religion. « Aussi bien saint Augustin dit, au livre de *la Virginité* (ch. VIII), que *la virginité est honorée, non parce qu'elle est la virginité, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu* ».

L'*ad tertium* répond que « la sainteté est distincte de la religion » et a pu être énumérée à part « en raison de la différence que nous avons marquée : non point qu'elle en diffère réellement », ou quant à la substance de l'habitus; « mais seulement par la raison, ainsi qu'il a été dit », selon que l'une, la religion, vise plus strictement les actes qui d'eux-mêmes sont ordonnés au service de Dieu, tandis que l'autre, la sainteté, vise tous les actes, quels qu'ils soient, qui peuvent être ordonnés au service de Dieu.

Dans l'ordre de nos rapports avec autrui que la justice stricte n'atteint pas, il est une première catégorie de rapports qui échappent à la justice ou plutôt qui la dépassent et la débordent, parce que la dette qu'il faut rendre ne peut jamais, quoi que l'on fasse, être acquittée pleinement. Ce sont les rapports qui visent nos supérieurs comme tels. Mais dans cet ordre lui-même une première série de rapports dépasse toutes les autres. Il s'agit des rapports qui constituent nos devoirs envers Dieu. Dieu, en effet, étant le premier principe et la fin dernière de tout, souverainement parfait en Lui-même, et de qui dépend toute autre perfection, il s'ensuit que nous sommes, par rapport à Lui, dans la condition d'une dépendance absolue.

Cette dépendance doit évidemment être reconnue et confessée par nous. A cette fin, une vertu existe qui aura pour objet d'en acquitter les devoirs. C'est la vertu de religion, ainsi appelée parce qu'elle constitue le lien par excellence devant rattacher l'homme à Celui qui est pour lui la source de tout bien. Tous les actes qui de soi tendront à confesser cette dépendance de l'homme à l'endroit de Dieu rentreront dans l'objet propre de la vertu de religion. Elle pourra d'ailleurs ordonner à cette même fin les actes de toutes les autres vertus ; et, dans ce cas, elle fera de toute la vie de l'homme un acte de culte envers Dieu. Elle prend alors le nom de sainteté. Car l'homme saint est précisément celui dont toute la vie est transformée en acte de religion. Aussi bien la religion est-elle, en deçà des vertus théologales, la plus excellente de toutes les vertus. Parmi toutes les vertus morales dont l'objet propre est de perfectionner l'homme dans tous les ordres de son activité consciente, en vue de Dieu à conquérir tel que la foi, l'espérance et la charité nous le font atteindre, aucune vertu n'a d'objet aussi rapproché de cette fin. Tandis que les autres vertus, en effet, ordonnent l'homme soit en lui-même, soit avec les autres créatures, la religion l'ordonne avec Dieu : elle fait qu'il soit, par rapport à Dieu, ce qu'il doit être, reconnaissant comme il le doit sa souveraine Majesté et le servant ou l'honorant, par ses actes, comme demande d'être servi et honoré Celui dont l'excellence dépasse à l'infini toutes choses et dans tous les ordres, — *omnia in infinitum transendit secundum omnimodum excessum*, selon l'expression magnifique de notre saint Docteur (art. 4).

De cette vertu de religion, si haute, si excellente dans l'ordre des vertus, « nous devons maintenant en étudier les actes. — D'abord, ses actes intérieurs, qui, nous l'avons dit (q. préc., art. 7), sont les principaux (q. 82, 83); puis, ses actes extérieurs, qui sont d'ordre secondaire », mais indispensables, comme nous l'avons dit, au même article (q. 84-91). Et, parce que « les actes intérieurs de la religion paraissent être la dévotion et la prière, nous allons traiter, d'abord, de la dévotion; puis, de la prière ». — L'étude de la dévotion va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXII

DE LA DÉVOTION

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la dévotion est un acte spécial ?
2° Si elle est un acte de la religion ?
3° De la cause de la dévotion.
4° De ses effets.

Article Premier.

Si la dévotion est un acte spécial ?

Trois objections veulent prouver que « la dévotion n'est pas un acte spécial ». — La première objection dit que « ce qui appartient au mode des autres actes ne semble pas être un acte spécial. Or, la dévotion semble appartenir au mode des autres actes. Il est dit, en effet, au livre II des *Paralipomènes*, ch. XXIX (v. 31) : *Toute la multitude offrit des victimes, des louanges, des holocaustes, d'un cœur dévot.* Donc la dévotion n'est pas un acte spécial ». — La seconde objection déclare qu' « aucun acte spécial ne se trouve en divers genres d'actes. Or, la dévotion se trouve en divers genres d'actes, savoir dans les actes corporels, et aussi dans les actes spirituels : il est dit, en effet, de quelqu'un, qu'il médite dévotement et aussi qu'il ploie dévotement le genou. Donc la dévotion n'est pas un acte spécial ». — La troisième objection fait observer que « tout acte spécial est ou bien de la faculté appétitive ou bien de la faculté de connaître. Or, la dévotion n'est attribuée en propre à aucune d'elles ; comme on le voit en parcourant chaque

espèce d'actes des deux parties selon que nous en avons fait plus haut l'énumération (Première Partie, q. 78 et suiv.; *1ª-2ªᵉ*, q. 23, art. 4). Donc la dévotion n'est pas un acte spécial ».

L'argument *sed contra* rappelle que « c'est par les actes que nous méritons, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 21, art. 3, 4). Or, la dévotion a une certaine raison spéciale de mérite. Donc la dévotion est un acte spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas définit d'abord le sens du mot *dévotion*. « La dévotion se dit du fait de *dévouer*; et voilà pourquoi on appelle *dévots* (en latin *devoti*, c'est-à-dire *dévoués*, *voués*) ceux qui d'une certaine manière se dévouent eux-mêmes à Dieu pour se soumettre à Lui totalement. De là vient qu'autrefois même chez les Gentils on appelait dévoués ou voués ceux qui se vouaient eux-mêmes aux idoles, donnant leur vie pour le salut de leur armée; comme le raconte Tite-Live des deux Dèces (liv. VIII, ch. IX; liv. X, ch. XXVIII). Par où l'on voit que la dévotion ne semble pas être autre chose qu'une certaine volonté de se livrer promptement aux choses qui sont du service de Dieu. Aussi bien est-il dit dans l'*Exode*, ch. XXXV (v. 20, 21), que *la multitude des enfants d'Israël offrit d'une âme très prompte et dévote ses prémices au Seigneur*. Or, il est manifeste que la volonté de faire promptement ce qui est du service de Dieu est un acte spécial. Donc la dévotion est un acte spécial de la volonté ».

L'*ad primum* déclare que « le moteur donne le mode au mouvement du mobile. Or, la volonté meut les autres facultés de l'âme à leurs actes respectifs; et même la volonté, selon qu'elle porte sur la fin, se meut elle-même selon qu'elle porte sur les choses qui vont à la fin, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 9, art. 3). Il suit de là que la dévotion étant un acte de la volonté de l'homme qui s'offre lui-même à Dieu pour le servir, Lui la fin dernière, c'est une conséquence que la dévotion donne le mode aux actes humains, soit qu'il s'agisse des actes de la volonté elle-même par rapport aux choses qui vont à la fin » ou qui portent formellement sur tout autre objet que le service de Dieu, « soit aussi qu'il s'agisse des actes des autres puissances ou facultés qui sont mues par

la volonté ». — Par cela donc que la dévotion se trouve participée dans les divers autres actes et leur communique un mode ou une qualité qui se retrouve en eux, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit elle-même un acte spécial. Elle est un acte de la volonté selon qu'elle offre à Dieu, fin dernière de tout, ce qu'exige son honneur, mais qu'elle l'offre *avec un saint empressement* : elle est *une certaine volonté empressée au service de Dieu* : et, parce que la volonté se retrouve en tout ce qui dépend de son action, c'est-à-dire en tous les autres actes qu'elle commande, il s'ensuit que cet empressement de la volonté au service de Dieu, qui est la dévotion au sens pur et simple, se retrouvera, quand il existe, en tous les actes de l'homme ordonnés par lui au service de Dieu.

L'*ad secundum* est l'application de ce que nous venons de préciser à la difficulté que faisait l'objection. « La dévotion se trouve en divers genres d'actes, non comme espèce de ces genres, mais comme la motion du moteur se trouve par sa vertu dans les mouvements des mobiles ».

L'*ad tertium* répond que « la dévotion est un acte de la partie affective de l'âme, et c'est un certain mouvement de la volonté, comme il a été dit » (au corps de l'article).

La dévotion est un acte spécial. C'est un vouloir empressé à l'endroit du service de Dieu. — Mais à quelle vertu appartiendra cet acte? Faut-il dire que c'est un acte de la vertu de religion? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la dévotion est un acte de la religion?

Trois objections veulent prouver que « la dévotion n'est pas un acte de la religion ». — La première arguë de ce qu' « il appartient à la dévotion, comme il a été dit (art. préc.), que l'homme se livre à Dieu. Or, ceci se fait surtout par la charité;

car, selon que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 10), *l'amour divin fait l'extase, ne permettant pas que ceux qui aiment soient à eux, mais qu'ils soient à ce qu'ils aiment*. Donc la dévotion est plutôt un acte de la charité que de la religion ». — La seconde objection dit que « la charité précède la religion. Or, la dévotion semble précéder la charité; car la charité, dans l'Écriture, est signifiée par le feu (*Cantiques*, ch. VIII, v. 6); et la dévotion, par la graisse (ps. LXII, v. 6), qui est la matière du feu. Donc la dévotion n'est pas un acte de la religion ». — La troisième objection rappelle que « par la religion l'homme est ordonné seulement à Dieu, ainsi qu'il a été dit (q. 81, art. 1). Or, la dévotion se pratique aussi à l'endroit des hommes. D'aucuns sont dits, en effet, dévots à certains saints personnages; et de même aussi les sujets sont dits dévots ou dévoués à leurs maîtres, comme le Pape Léon (saint Léon le Grand) explique (Sermon VIII *de la Passion du Seigneur*) que les Juifs, *parce que dévots aux lois romaines*, dirent : *Nous n'avons pas d'autre roi que César*. Donc la dévotion n'est pas un acte de la religion ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la dévotion se dit du fait de *dévouer* ou de *vouer*, comme il a été vu (art. préc.). Or, le vœu est un acte de la religion. Donc la dévotion l'est aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « à la même vertu appartient ce qui est vouloir faire une chose et avoir à la faire une volonté empressée; car pour l'un et l'autre acte on a le même objet. C'est pour cela qu'Aristote dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. 1) : *La justice est ce par quoi les hommes veulent et accomplissent les choses justes*. Or, il est manifeste qu'accomplir les choses qui touchent au culte ou au service de Dieu appartient en propre à la religion, comme on le voit par ce qui a été déjà dit (q. 81). Donc à elle aussi appartient d'avoir une volonté empressée à accomplir ces choses; ce qui est être dévot. Par où l'on voit que la dévotion est un acte de la religion ». — La vertu de religion fait qu'on veut d'une volonté vertueuse tout ce qui regarde le culte ou le service de Dieu. Cet acte de vouloir est l'acte propre et

premier de la vertu de religion, qui, du reste, amène ensuite tous les autres, selon qu'il convient, ordonnant à cette fin du service de Dieu les actes des autres facultés ou des membres extérieurs, et utilisant aussi à cette même fin toutes les autres vertus qui peuvent être dans l'homme et y concourir. Dans cet acte de vouloir, il y a toujours une certaine promptitude ou un certain empressement et aussi un certain plaisir joint à une certaine facilité, puisque ces caractères doivent se retrouver en tout acte de vertu. Mais comme l'objet de la vertu de religion l'emporte sur celui de toutes les autres vertus morales, il est de nature, en raison de son excellence, à revêtir ces caractères propres à tout acte de vertu, sous une forme particulièrement vive et excellente : en tel mode que lui surtout pourra et même en un sens devra briller par un empressement exceptionnel dans l'accomplissement de tout ce qui regarde le service de Dieu. C'est cet empressement existant d'abord dans la volonté et se traduisant ensuite dans tous les autres actes en ce qui est du service de Dieu que nous appelons la dévotion. Et l'on voit, par là, que la dévotion est l'acte de la vertu de religion en ce qu'il a de plus premier, si l'on peut ainsi dire, et selon qu'il revêt, en lui-même, sous sa raison propre d'acte de la religion, un caractère spécial de perfection ou d'excellence.

L'*ad primum* répond qu' « à la charité appartient immédiatement » et en propre « que l'homme se livre lui-même à Dieu, adhérant à Lui par une certaine union de l'esprit » ou du cœur. « Mais que l'homme se livre à Dieu pour certaines œuvres qui regardent le culte divin, ceci appartient immédiatement » et en propre « à la religion ; et médiatement », ou par voie de principe premier qui commande, « à la charité, qui est le principe de la religion » et de toutes les autres vertus.

L'*ad secundum* explique que « la graisse corporelle est produite par la chaleur naturelle qui digère » les aliments ; « mais, à son tour, elle conserve cette chaleur naturelle, étant pour elle une sorte d'aliment. Pareillement, aussi, la charité cause la dévotion en tant que par l'amour on est rendu prompt ou empressé à servir son ami ; et, en retour, par la dévotion la

charité se trouve nourrie, comme toute amitié se conserve et s'accroît par l'exercice et la constante préoccupation d'œuvres qui sont des témoignages d'amitié ».

L'*ad tertium* déclare que « la dévotion que l'on a pour les saints de Dieu, soit morts soit vivants, ne se termine pas à eux, mais va jusqu'à Dieu ; pour autant que dans les ministres » ou serviteurs « de Dieu nous vénérons Dieu » Lui-même. Et voilà pourquoi cette dévotion demeure un acte de la vertu de religion. — « Quant à la dévotion que les sujets sont dits avoir à l'endroit de leurs maîtres de la terre, elle est d'une autre nature; comme le service des maîtres de la terre est d'une autre nature que le service de Dieu ». Ce ne sera donc jamais que dans un sens diminué ou participé qu'on parlera de dévotion ailleurs que dans le service de Dieu. La dévotion au sens pur et simple, ou la dévotion tout court, comme, du reste, en fait foi l'acception ordinaire de ce mot, ne s'entend que du service de Dieu, en Lui ou dans ses saints, c'est-à-dire dans le sens d'acte religieux.

La dévotion est un acte spécial qui appartient en propre à la vertu de religion. Il est comme la fleur ou, si l'on veut, la saveur et le parfum de cette vertu, lui donnant, dans son ordre propre de vertu de religion, son achèvement parfait en cela même qui est le premier de ses actes et qui commande ensuite tous les autres. — Cette dévotion, qui est chose si excellente, quelle en sera la cause? Où donc la trouver comme dans sa source? Serait-ce dans la contemplation ou la méditation? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la contemplation ou la méditation est la cause de la dévotion?

Trois objections veulent prouver que « la contemplation ou la méditation n'est point la cause de la dévotion ». — La pre-

mière dit qu' « il n'est aucune cause qui empêche son effet. Or les méditations subtiles des choses intelligibles empêchent souvent la dévotion. Donc la contemplation ou la méditation n'est point la cause de la dévotion ». — La seconde objection déclare que « si la contemplation était la cause propre et par soi de la dévotion, il faudrait que les choses qui sont d'une plus haute contemplation excitassent davantage la dévotion. Or, c'est le contraire que l'on voit : fréquemment, en effet, une plus grande dévotion est excitée par la considération de la Passion du Christ, et par les autres mystères de son humanité sainte, que par la considération de la grandeur divine. Donc la contemplation n'est pas la cause propre de la dévotion ». — La troisième objection déclare à son tour que « si la contemplation était la cause propre de la dévotion, il faudrait que ceux qui sont plus aptes à la contemplation fussent aussi plus aptes à la dévotion. Or, ici encore, c'est le contraire qui apparaît; car fréquemment la dévotion se trouve davantage en quelques hommes simples et parmi les femmes, où se trouve le manque de contemplation », au sens surtout de haute spéculation ou de méditation profonde. « Donc la contemplation n'est pas la cause propre de la dévotion. »

L'argument *sed contra* cite le texte du psaume XXXVIII (v. 4), où « il est dit : *Dans ma méditation mon feu grandissait*. Or, le feu spirituel cause la dévotion. Donc la méditation est la cause de la dévotion ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la cause extrinsèque et principale de la dévotion est Dieu; dont saint Ambroise dit, *sur saint Luc* (ch. IX, v. 53), que *Dieu appelle ceux qu'Il lui plaît; et Il fait religieux celui qu'Il veut; et, s'Il l'eût voulu, Il eût fait les Samaritains d'indévots dévots*. Mais la cause intrinsèque, en ce qui est de nous, il faut que ce soit la méditation ou la contemplation. Il a été dit, en effet (art. I), que la dévotion est un certain acte de la volonté ordonné à ce que l'homme se livre avec empressement au service divin. Or, tout acte de la volonté procède de quelque considération, l'objet de la volonté étant le bien perçu par l'intelligence; et c'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre de *la Trinité* (liv. IX,

ch. XII; liv. XV, ch. XXIII), que la volonté sort de l'intelligence. Il s'ensuit qu'il est nécessaire que la méditation soit la cause de la dévotion, en tant que par la méditation l'homme conçoit qu'il doit se livrer au service divin. Et à cela induit une double considération. L'une, qui porte sur la bonté divine et sur ses bienfaits; selon cette parole du psaume (LXXII, v. 28) : *Pour moi, adhérer à Dieu, c'est mon bien : mettre en Dieu mon espoir.* Cette considération excite l'amour, qui est la cause prochaine de la dévotion. L'autre considération se tire du côté de l'homme et porte sur ses besoins, ses défauts ou ses misères, qui font qu'il a besoin de s'appuyer sur Dieu; selon cette parole du psaume (CXX, v. 1, 2) : *J'ai levé mes yeux vers les montagnes d'où me viendra le secours. Mon secours vient du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre.* Cette considération exclut la présomption, qui empêche que l'homme ne se soumette à Dieu, alors qu'il compte sur sa propre vertu ». — Nous avons, dans ce corps d'article, nettement marqué, ce qui a trait à la nature de la méditation ou de la contemplation, à son efficacité, à son objet aussi ou à sa méthode, dans ses rapports avec la dévotion, acte propre de la vertu de religion. La religion a pour objet le service de Dieu. Son premier acte, d'où tous les autres dépendront, est l'acte de la volonté se donnant comme il convient, c'est-à-dire avec un saint empressement, à ce divin service. Mais pour que cet acte se produise, dans la mesure où il dépend de l'homme lui-même, il faudra que l'intelligence en montre les motifs à la volonté. Ceci ne peut être que par l'acte de l'intelligence considérant d'un côté l'excellence du bien divin, et, de l'autre, notre dépendance à l'endroit de ce bien.

L'*ad primum* déclare que « la considération des choses qui sont de nature à exciter l'amour de Dieu causent la dévotion. La considération, au contraire, des choses qui n'ont aucun rapport à cet amour ou qui en détournent, ne peut qu'empêcher la dévotion ».

L'*ad secundum* explique le vrai rapport des mystères de la divinité et de l'humanité sainte du Christ dans l'ordre des objets à méditer ou à contempler en vue de la dévotion. « Les choses qui appartiennent à la divinité sont le plus de nature à

exciter l'amour et, par suite, la dévotion. Mais il appartient à la faiblesse de l'esprit humain, que comme il a besoin d'être conduit par la main à la connaissance des choses divines, il soit conduit aussi à l'amour par certaines choses sensibles connues de nous : au premier rang desquelles se trouve l'humanité du Christ, selon ce qui est dit dans la Préface (de la Nativité) : *afin que connaissant Dieu d'une manière visible par Lui nous soyons ravis à l'amour des choses invisibles*. Et voilà pourquoi les choses qui touchent à l'humanité du Christ, par une certaine manuduction, excitent le plus la dévotion; alors que cependant la dévotion consiste principalement aux choses qui sont de la divinité ».

L'*ad tertium* fait observer que « la science et tout ce qui appartient à la grandeur ou à l'excellence est une occasion pour l'homme de se confier en lui-même; et, pour autant, d'être empêché de se livrer totalement à Dieu. Et de là vient que ces choses-là, par mode d'occasion, empêchent la dévotion. Dans les simples, au contraire, et dans les femmes, la dévotion abonde, parce qu'il n'y a point cette suffisance. Mais cependant si l'homme soumet parfaitement à Dieu sa science et toutes ses autres perfections, par ces choses-là la dévotion est accrue ». — Comme le remarque ici Cajétan, nous avons de ce que saint Thomas vient de nous dire, le plus bel exemple dans la personne même du saint Docteur. Nul n'a vécu comme lui dans les lumières de la plus sublime contemplation. Mais, parce qu'il soumettait parfaitement à Dieu sa merveilleuse science, il a abondé comme nul autre dans les effusions de la dévotion la plus profonde, la plus absolue, et la plus humble.

Après avoir vu la cause de la dévotion, nous devons en étudier l'effet. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'allégresse est l'effet de la dévotion?

Trois objections veulent prouver que « l'allégresse n'est pas l'effet de la dévotion ». — La première rappelle que « comme il a été dit (art. 3, *ad 2um*), c'est surtout la Passion du Christ qui excite à la dévotion. Or, sa considération produit dans l'âme une certaine affliction; selon cette parole des *Lamentations*, ch. III (v. 19) : *Ressouviens-toi de ma pauvreté, de l'absinthe et du fiel;* ce qui appartient à la Passion ; et, après, on lit : *Oui, je me souviendrai; et mon âme se desséchera.* Donc la délectation ou la joie n'est point l'effet de la dévotion ». — La seconde objection dit que « la dévotion consiste surtout dans le sacrifice intérieur de l'esprit. Or, dans le psaume I (v. 19), il est dit : *Le vrai sacrifice devant Dieu est l'esprit contrit et affligé.* Donc l'affliction est plutôt l'effet de la dévotion que le contentement ou la joie ». — La troisième objection en appelle à « saint Grégoire de Nysse », qui « dit, au livre *de l'Homme* (*Oraison funèbre pour l'Impératrice Placille*), que *comme le rire procède de la joie, les larmes et les gémissements sont les signes de la tristesse.* Or, en raison de la dévotion il arrive que certains se répandent en larmes. Donc l'allégresse ou la joie n'est point l'effet de la dévotion ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans une collecte (ve férie après le IVe dimanche de Carême) : *Ceux que les jeûnes voués châtient, la dévotion sainte de son côté les réjouit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la dévotion, par soi et principalement, cause l'allégresse spirituelle de l'esprit ; mais, par voie de conséquence et accidentellement, elle cause la tristesse. Il a été dit, en effet (art. 3), que la dévotion procède d'une double considération. — Principalement, de la considération de la bonté divine ; car cette considération appartient comme au terme du mouvement de la volonté se livrant à Dieu. Et de cette considération, par soi résulte la délectation,

selon cette parole du psaume (LXXVI, v. 4) : *Je me suis souvenu de Dieu, et je me suis réjoui:* mais, accidentellement, cette considération cause une certaine tristesse en ceux qui ne jouissent pas encore pleinement de Dieu, selon cette parole du psaume (XLI, v. 3) : *Mon âme a eu soif du Dieu vivant;* et, après, il est dit : *Mes larmes ont été mon pain nuit et jour.* — Secondairement, la dévotion est causée, comme il a été dit (art. 3), par la considération de nos propres misères; car cette considération appartient au terme d'où l'homme se retire par le mouvement de la volonté dévote, en ce sens qu'il ne doit plus se fixer en lui-même, mais se soumettre à Dieu. Cette considération est en sens inverse de la première. Car, de soi, elle est de nature à causer la tristesse, en rappelant nos misères; et, par occasion, l'allégresse, en raison de l'espoir du secours divin. — Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que la dévotion est suivie, premièrement et par soi, de la délectation; mais secondairement et accidentellement, de *la tristesse qui est selon Dieu* » (seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. VII, v. 10).

L'*ad primum* explique que « dans la considération de la Passion du Christ, il y a quelque chose qui contriste, savoir la misère humaine, au sujet de laquelle *il a fallu*, pour l'enlever, *que le Christ souffre sa Passion* (saint Luc, ch. XXIV, v. 26); et il y a quelque chose qui réjouit, savoir la bénignité de Dieu envers nous, qui l'a amené à nous préparer une telle libération ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'esprit, qui, d'une part, est attristé par les misères de la vie présente, se réjouit, de l'autre, par la considération de la bonté divine et l'espoir du secours divin ».

L'*ad tertium* présente une réflexion pleine de charme et d'un vif intérêt. « Les larmes se répandent, non pas seulement en raison de la tristesse, mais aussi en raison d'une certaine tendresse dans l'affection, surtout quand on considère quelque chose d'agréable mais où se trouve mêlé quelque chose de triste; c'est ainsi, par exemple, que les hommes ont coutume de pleurer sous le coup d'une affection pieuse quand ils recouvrent des enfants ou des amis très chers qu'ils croyaient perdus.

Et c'est de cette manière que les larmes procèdent de la dévotion ».

Le premier acte de la vertu de religion, celui qui est le plus essentiel et duquel tous les autres dépendent, c'est l'acte que produit la volonté elle-même revêtue de l'habitus de la vertu, et qui est le don d'elle-même et de tout ce qui dépend d'elle, dans l'homme, en vue du service de Dieu, que la vertu de religion a pour objet propre de réaliser. Cet acte équivaut, dans l'ordre du service de Dieu, à ce qu'on appellerait le *dévouement* dans l'ordre du service des créatures; et, dans cet ordre du service de Dieu, il garde pour lui, à un titre spécial ou par excellence, le nom de *dévotion*. Tout acte de la vertu de religion, s'il n'est pas cet acte même, le présuppose et en demeure pénétré. C'est du reste au degré de perfection de cet acte que se mesure proprement le degré de perfection en tout acte religieux, considéré comme tel. — Nous devons maintenant considérer les autres actes de la vertu de religion, qui ne seront plus, proprement, des actes de la volonté, mais des actes des autres facultés ou même des actes des membres extérieurs, selon que la volonté les meut dans l'accomplissement de ce qui regarde le service de Dieu. — Le premier de ces autres actes est celui de la prière. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIII

DE LA PRIÈRE

Cette question comprend dix-sept articles :

1° Si la prière est un acte de la partie affective ou de la faculté de connaître?
2° S'il convient de prier?
3° Si la prière est un acte de la religion?
4° Si Dieu seul doit être prié?
5° Si dans la prière il faut demander quelque chose d'une façon déterminée?
6° Si en priant nous devons demander des choses temporelles?
7° Si nous devons prier pour les autres?
8° Si nous devons prier pour nos ennemis?
9° Des sept demandes de l'Oraison dominicale.
10° Si la prière est le propre de la créature raisonnable?
11° Si les saints dans la Patrie prient pour nous?
12° Si la prière doit être vocale?
13° Si l'attention est requise pour la prière?
14° Si la prière doit être longue?
15° Si la prière est efficace à obtenir ce qu'on demande?
16° Si elle est méritoire?
17° Des espèces de la prière?

De toutes les questions de la *Somme théologique*, celle-ci est la plus longue comme nombre d'articles. Elle est aussi une des plus importantes; et forme, à elle seule, le traité de la prière le plus parfait qui soit. — Les trois premiers articles nous diront ce qu'est la prière et sa raison d'être; l'article 4, qui doit être prié; les articles 5 et 6, ce qu'il faut demander; les articles 7 et 8, pour qui l'on doit prier; l'article 9, quelle est la formule par excellence de la prière; les articles 10 et 11, quels sont ceux qui peuvent prier; les articles 12, 13, 14, comment il faut prier; les articles 15 et 16, l'efficacité de la prière; enfin, l'article 17, les espèces de la prière. — Pour la prière

elle-même considérée dans sa nature, saint Thomas examine la faculté qui la produit, la fin où elle tend, la vertu dont elle est l'acte. — D'abord, la faculté qui la produit. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la prière est un acte de la faculté appétitive?

Trois objections veulent prouver que « la prière est un acte de la faculté appétitive ». — La première argue de ce qu' « il appartient à la prière d'être exaucée. Or, c'est le désir qui est exaucé ou écouté de Dieu, selon cette parole du psaume (IX, v. 38) : *Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres*. Donc la prière est un désir. Et puisque le désir est un acte de la vertu appétitive, il s'ensuit que la prière l'est aussi ». — La seconde objection cite un mot de « saint Denys », qui « dit, au chapitre III des *Noms Divins* (de S. Th., leç. I) : *Avant toutes choses, il est utile de commencer par la prière, comme pour nous livrer et nous unir nous-mêmes à Dieu*. Or, l'union à Dieu se fait par l'amour, qui appartient à la puissance appétitive. Donc l'oraison appartient à la puissance appétitive ». — La troisième objection rappelle qu' « Aristote, au livre III *de l'Ame* (ch. VI, n. 1, 2 ; de S. Th., leç. II), marque deux opérations de la partie intellective ; dont la première est l'*intelligence de l'indivisible*, et par laquelle nous percevons au sujet de chaque chose ce qu'elle est ; la seconde est *la composition et la division*, qui nous fait percevoir qu'une chose est ou n'est pas. A ces deux opérations s'en joint une troisième, qui est l'acte de *raisonner*, allant des choses connues aux choses inconnues. Or, la prière ne se ramène à aucune de ces opérations. Donc elle n'est pas un acte de la vertu intellective, mais de la vertu appétitive ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre O), que *prier* » ou parler (en latin *orare*) « *est la même chose que dire*. Or, le fait de dire ou de parler appartient à l'intelligence » de laquelle

émane le verbe mental ou la parole intérieure. « Donc la prière » ou l'oraison, ou le discours, « n'est pas un acte de la vertu appétitive, mais de la vertu intellective ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon Cassiodore (sur le psaume XXXVIII, v. 13), *la prière est ainsi appelée comme étant la raison de la parole* » (le latin a ici un jeu de mot que le français ne saurait rendre : *oratio quasi oris ratio*). D'autre part, la raison spéculative et la raison pratique diffèrent en ceci, que la raison spéculative ne fait que percevoir les choses ; la raison pratique, au contraire, non seulement les perçoit, mais aussi les cause. Or, c'est d'une double manière qu'une chose peut être cause d'une autre. Premièrement, d'une manière parfaite, entraînant la nécessité ; et ceci arrive quand l'effet est totalement soumis à la puissance de la cause. Secondement, d'une manière imparfaite, ou par mode seulement de disposition ; savoir, quand l'effet n'est pas totalement soumis à la puissance de la cause. Ainsi donc c'est aussi d'une double manière que la raison est cause de certaines choses. D'abord, comme imposant la nécessité : de cette manière, il appartient à la raison de commander, non seulement aux puissances inférieures et aux membres du corps, mais même aux hommes qui sont soumis, ce qui se fait par le mode impératif. D'une autre manière, comme induisant et en quelque sorte disposant : de cette manière, la raison demande qu'une chose soit faite par ceux qui ne lui sont pas soumis, qu'il s'agisse d'égaux ou qu'il s'agisse de supérieurs. Et, précisément, l'une et l'autre de ces deux choses, savoir : commander ou demander et prier, impliquent une certaine ordination, en tant que l'homme dispose qu'une chose soit faite par un autre. Il s'ensuit qu'elles appartiennent à la raison, dont le propre est d'ordonner ; et voilà pourquoi Aristote dit au livre I de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 15 ; de S. Th., leç, 20), que *la raison prie quand il s'agit de choses meilleures*. Or, c'est ainsi que maintenant nous parlons de l'*oratio* selon qu'on signifie par là une certaine prière ou demande ; auquel sens saint Augustin dit, dans le livre *des Paroles du Seigneur* (ou plutôt Raban Maur, *de l'Univers*, liv. VI, ch. XIV), que *la prière est une certaine demande ou pétition ;*

et saint Jean Damascène, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. XXIV), que la prière est *la pétition ou la demande faite à Dieu des choses qui conviennent*. Par où l'on voit que l'*oratio* dont nous parlons maintenant, ou la prière, est un acte de la raison ».

Pour mieux saisir les diverses acceptions du mot latin *oratio* que nous traduisons ici par *prière* et qui parfois se traduit par *discours*, ou le rapport de ces diverses acceptions entre elles, nous reproduirons les explications fort intéressantes données par saint Thomas dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 15, q. 4, art. 1, *q^la 1*. Il débute, là aussi, par le mot de Cassiodore, d'où il infère tout de suite que « le mot *oratio* (*oris ratio*) implique dans sa structure même et signifie l'expression d'un acte de la raison par l'effet ou le mouvement de la bouche ou des lèvres qui forme la parole. Or, il est deux actes qui appartiennent à la raison, même selon qu'elle est spéculative. Le premier consiste à composer et à diviser ; et cet acte de la raison s'exprime oralement par l'*oratio* qu'Aristote décrit au livre I du *Perihermenias* ». C'est l'énonciation. « Le second acte de la raison consiste à discourir de l'un à l'autre en vue de la connaissance ; dans ce sens, le syllogisme est une certaine *oratio*. Et parce que les discours de rhétorique qu'on appelle » en latin « *conciones*, contiennent des argumentations faites pour persuader, de là vient qu'on les appelle aussi *orationes*, et les rhéteurs ou auteurs de ces discours sont appelés *orateurs*. De même, parce que ces discours (*orationes*), surtout quant au genre de causes qu'on appelle judiciaires, sont ordonnés à faire parvenir au juge une certaine pétition, ce qui fait que dans le droit on donne à ces appels le nom de pétitions ou de postulations, à cause de cela, on a, dans un dernier sens, transféré le mot *oratio* à signifier la pétition ou la demande que l'on adresse à Dieu comme au juge qui s'occupe de nos actes : auquel sens saint Damascène définit la prière (*oratio*) : *la demande faite à Dieu des choses qui conviennent*. C'est en ce sens que nous parlons ici de l'*oratio* », au sens de la prière ou de la demande adressée par l'homme à Dieu. « Il s'ensuit que la prière sera l'acte de ce à quoi appartient la demande. »

« Or, poursuit saint Thomas, il faut savoir, à ce sujet, que l'homme diffère des autres animaux, en ce qui est de la partie affective et motrice, sur deux points. Premièrement, quant à la chose voulue ou désirée, laquelle est déterminée aux autres animaux par la nature, mais non à l'homme. Secondement, quant à la poursuite de la chose voulue ou désirée : car les autres animaux ont des moyens déterminés qui vont à réaliser leurs désirs, en telle sorte qu'à peine le désir est-il en eux, aussitôt ils appliquent leurs membres à l'acte qui doit le satisfaire, à moins qu'un obstacle violent ne les empêche ; l'homme, au contraire, n'a pas de moyens déterminés. Et voilà pourquoi la raison doit subvenir à l'homme en ces deux choses. Par la raison, en effet, l'homme cherche le bien propre et déterminé qu'il doit vouloir ou désirer ; et il détermine les moyens appropriés en vue de l'obtention de ce bien, quand il désire. De là vient qu'en nous l'acte de la raison précède et suit l'acte de la volonté. Il précède, trouvant, par le conseil, ce que la volonté doit choisir. Et il suit, ordonnant, par le commandement, à chaque intermédiaire, ce qui doit être fait pour que le bien choisi soit obtenu. Or, les intermédiaires que la raison applique, par son commandement, à la poursuite ou à l'obtention du bien désiré, ne sont pas seulement les facultés de l'âme ou les membres du corps ; ce sont aussi les autres hommes au dehors. Toutefois, les autres hommes au dehors, seraient-ils même nos amis, ne sont pas en notre pouvoir comme le sont les membres du corps ou les facultés de l'âme. C'est pourquoi l'application de ceux du dehors à l'obtention de notre désir, si, parfois, on l'appelle du nom de commandement ou de précepte, quand il s'agit de ceux qui sont en notre pouvoir, s'appelle aussi parfois pétition ou demande, quand ils ne sont pas en notre pouvoir comme nous étant soumis ; et même on l'appelle du nom de prière, quand ils sont au-dessus de nous. De même donc que le commandement est un acte de la raison, de même aussi la demande ou la prière. Il suit de là que la prière (*oratio*) est un acte de la raison appliquant le désir de la volonté à Celui qui ne nous est pas soumis, mais qui est au-dessus de nous, savoir Dieu Lui-même. Aussi bien la définition de saint

Jean Damascène, disant que la prière est *la demande faite à Dieu des choses qui conviennent* donne excellemment l'essence de la prière ».

Après ces explications du Commentaire des *Sentences*, revenons au texte de la *Somme*.

L'*ad primum* explique que « le Seigneur est dit exaucer ou écouter le désir des pauvres : ou bien parce que le désir est la cause de la demande qu'est la prière, la prière ou la demande étant, en effet, d'une certaine manière l'interprète du désir ; ou bien pour montrer la rapidité avec laquelle Dieu exauce la prière : en ce sens qu'aussitôt que quelque chose est dans le désir des pauvres, Dieu l'exauce, avant même qu'ils présentent leur prière, selon cette parole d'Isaïe, ch. LXV (v. 24) : *Et il y aura qu'avant qu'ils poussent leur clameur, je les exaucerai* ».

L'ad secundum rappelle que « comme il a été dit plus haut (I p., q. 82, art. 4 ; *1ª-2ªe*, q. 9, art. 1, *ad 3um*), la volonté meut la raison à sa fin. Il suit de là que rien n'empêche que sous la motion de la volonté la raison tende à la fin de la charité, qui est l'union à Dieu. Or, c'est d'une double manière que la prière tend à Dieu, comme mue par la volonté. D'abord, du côté de ce qui est demandé ; car c'est cela surtout qui doit être demandé dans la prière, que nous soyons unis à Dieu, selon cette parole du psaume (XXVI, v. 4) : *Je ne demande qu'une chose, mais je la demande instamment : c'est que j'habite tous les jours de ma vie dans la maison du Seigneur*. En second lieu, du côté de celui qui demande, et qui doit, en effet, approcher celui à qui il demande : soit par le lieu, comme lorsqu'il s'agit d'un homme ; soit par l'esprit, comme lorsqu'il s'agit de Dieu. Et voilà pourquoi il est dit au même endroit » des *Noms Divins* que citait l'objection, « qu'*alors que nous prions Dieu nous sommes près de Lui par notre esprit venu en sa présence*. C'est aussi en ce sens que saint Jean Damascène dit (à l'endroit cité dans le corps de l'article) que *la prière est l'ascension de l'intelligence vers Dieu* ».

La doctrine touchée par saint Thomas dans cette réponse *ad secundum* et dans l'*ad primum* vise les rapports de la volonté et de l'intelligence dans la prière. Nous les trouvons admirablement

définis dans une réponse de l'article des *Sentences* que nous avons cité. — L'objection troisième disait : « La prière extérieure insinue le désir intérieur de celui qui prie. D'autre part, la prière intérieure se connaît par la prière extérieure. Donc la prière intérieure n'est pas autre chose que le désir intérieur : et, par suite, elle appartient à la partie affective ». — Saint Thomas, se référant à la doctrine exposée dans le corps d'article que nous avons reproduit, répond : « Celui qui demande, soit par voie de commandement, soit par voie de prière, appelle quelque chose à l'obtention de la fin ou à la réalisation de ce qu'il poursuit. Or, ceci n'est pas le fait de la volonté ; car la volonté se porte simplement et d'une façon absolue à son objet qui est la fin ; mais cela appartient à la raison, dont le propre est d'ordonner une chose à une autre. Et voilà pourquoi, dans son acception propre, le commandement est un acte de la raison. Toutefois, la volonté est dite commander, d'une double manière, ou à un double titre. Premièrement, par mode d'interprétation ou d'équivalence. Parce que, en effet, celui qui commande, par son commandement, meut, à cause de cela l'acte de l'âme que le mouvement suit aussitôt, est appelé du nom de commandement ; et comme l'acte de la faculté appétitive, quand il est complet », allant jusqu'à l'*usus* (l'usage ou l'application à l'acte), « est immédiatement suivi du mouvement des organes corporels, les facultés appétitives sont dites, pour ce motif, commander le mouvement. D'une autre manière, on dit que la volonté commande, en tant que le principe du commandement est dans la volonté. Appeler, en effet, quelqu'un à sa fin » pour réaliser cette fin, « ce qui est le propre du commandement, présuppose le désir de la fin, et c'en est comme la poursuite. De là vient que les puissances, ou les arts, ou les habitus qui portent sur la fin sont dits commander à ceux qui portent sur les choses ordonnées à la fin. De cette manière, la volonté, qui a la fin pour objet, est dite commander, en tant que le commandement, qui est un acte de la raison, a son commencement dans la volonté, à laquelle appartient le désir de la fin ». — Rien de plus lumineux que cette explication. Elle confirme excellemment ce qui a été dit plus

haut sur les rapports de l'intelligence et de la volonté, au sujet du commandement (*1ª-2ªe*, q. 17, art. 1), et au sujet de la loi (*1ª-2ªe*, q. 90, art. 1).

L'*ad tertium* fait observer que « ces trois actes » dont parlait l'objection « appartiennent à la raison spéculative. Or, en plus, il appartient à la raison pratique de causer quelque chose par mode de commandement ou par mode de demande, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

La prière est essentiellement un acte de la raison pratique. Elle implique, en effet, une disposition ou une ordination qui a raison de cause, amenant, sous forme de demande qui supplie, un supérieur à soi, à faire ce que le sujet désire. — Mais cet acte-là, surtout pris en son sens le plus strict, ou selon qu'il s'adresse à Dieu, est-il un acte faisable? Peut-on le faire ; ou n'est-ce pas plutôt une chose qui répugne, en quelque sorte, et qui suppose en soi l'impossible, soit parce qu'il est vain et inutile, soit parce qu'il fait injure à Dieu, s'immisçant indûment dans ses conseils et dans son action. D'un mot, la prière est-elle chose bonne ; ou faut-il la rejeter comme chose qui ne convient pas. On le voit, il s'agit ici de la raison même de la prière ; question essentielle, s'il en fut. Saint Thomas va la traiter à l'article qui suit.

Article II.

S'il est à propos de prier?

Trois objections veulent prouver qu'il n'est pas à propos ou qu'« il ne convient pas de prier ». — La première dit que « la prière semble être nécessaire pour que nous fassions connaître à celui que nous prions ce dont nous avons besoin. Or, comme il est dit en saint Mathieu, ch. VI (v. 32), *Votre Père sait que vous avez besoin de ces choses*. Donc il n'est pas à propos de prier Dieu ». — La seconde objection remarque que « par la prière, le cœur de celui qu'on prie est amené à faire ce

qu'on lui demande. Or, le cœur de Dieu est immuable et inflexible, selon cette parole du livre I des *Rois*, ch. XV (v. 29) : *Le triomphateur en Israël ne pardonnera pas, Il ne se repentira pas, ni ne changera.* Donc il n'est point à propos que nous priions Dieu ». — La troisième objection fait observer qu' « il est plus libéral de donner à qui ne demande pas que de donner à qui demande ; car, au témoignage de Sénèque (*Des bienfaits*, liv. II, ch. I) *aucune chose n'est achetée plus cher que celle qu'on achète par des prières* », et ce mot de Sénèque nous explique pourquoi l'orgueil de la raison a tant de peine à s'humilier devant Dieu dans la prière. « Or, poursuit l'objection, Dieu est libéral au plus haut point. Donc il ne semble pas convenable que nous priions Dieu ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de Notre-Seigneur en saint Luc, ch. XVIII (v. 1), où « il est dit : *Il faut toujours prier et ne pas se lasser.* »

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y eut une triple erreur des anciens au sujet de la prière. — Quelques-uns dirent que les choses humaines ne sont point régies par la Providence divine. D'où il suit qu'il est vain de prier, et, d'une façon générale, de rendre à Dieu un culte. De ceux-là il est dit, dans Malachie, ch. III (v. 14) : *Vous avez dit : vain est celui qui sert Dieu.* — Une seconde opinion fut celle de ceux qui disaient que tout, même dans les choses humaines, arrive nécessairement, soit en raison de l'immutabilité de la Providence divine, soit par l'action nécessitante des étoiles, soit en raison de la connexion des causes. Et selon eux, aussi, est exclue l'utilité de la prière. — Enfin, une troisième opinion fut celle de ceux qui disaient bien que les choses humaines sont régies par la Providence divine, et que les choses humaines n'arrivent pas nécessairement, mais qui disaient aussi que la disposition de la Providence divine est variable et qu'elle est changée par les prières et les autres choses qui touchent au culte de Dieu. — Toutes ces erreurs, déclare saint Thomas, ont été réfutées dans la Première Partie (q. 22, art. 2, 4 ; q. 23, art. 8 ; q. 115, art. 6 ; q. 116, art. 3). Et il faut donc en telle manière amener l'utilité de la prière que, d'une part, nous n'imposions pas la nécessité

aux choses humaines soumises à la Providence divine, et que, d'autre part, nous n'estimions point que la disposition divine est muable.

« A cet effet, il faut considérer que par la divine Providence est disposé » ou déterminé « non pas seulement quels effets doivent se produire, mais aussi de quelles causes et dans quel ordre. Or, parmi les autres causes, sont aussi causes de certaines choses les actes humains. D'où il suit qu'il faudra que les hommes produisent certains actes, non point pour changer, par ces actes, la disposition divine, mais pour accomplir, par eux, certains effets, selon l'ordre fixé par Dieu. Et la même chose vaut pour les causes naturelles. Et pareillement aussi pour la prière. Si nous prions, en effet, ce n'est point pour changer la disposition divine, mais pour obtenir ce que Dieu a disposé devoir être rempli par les prières des saints; c'est-à-dire afin que les hommes, *en demandant, méritent de recevoir ce que le Dieu Tout-Puissant a disposé, avant tous les siècles, de leur donner*, comme le dit saint Grégoire, au livre des *Dialogues* (liv. I, ch. VIII) ». — On voit par là comment croule la plus grande des difficultés qu'on fait contre la prière. Il est inutile de prier, disent tant d'esprits inconsidérés, parce que Dieu a déjà déterminé ce qui doit être ; et notre prière n'y changera rien. Sans doute ; mais votre prière rentre précisément dans l'ordre de la détermination divine par rapport à l'obtention de tel effet. Si donc vous voulez que cet effet se produise, assurez-en l'obtention en priant ; ou, du moins, ne compromettez pas cette obtention en vous abstenant de prier. C'est le bon sens même.

L'*ad primum* fait observer qu'« il n'est point nécessaire que nous adressions à Dieu nos prières pour que nous lui manifestions nos besoins ou nos désirs ; mais pour que nous-mêmes nous considérions qu'en ces choses-là nous devons recourir au secours divin ».

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit (au corps de l'article), notre prière n'est pas ordonnée à changer la disposition divine, mais à ce que nous obtenions par nos prières ce que Dieu a disposé » devoir être obtenu par elles.

L'*ad tertium* déclare que « Dieu nous accorde, en vertu de sa libéralité, beaucoup de choses que nous ne lui avons pas demandées ». Et Il pourrait, sans doute, nous accorder de même toutes choses. « Mais s'Il veut que certaines choses nous soient accordées à notre demande, c'est pour notre utilité, afin que nous prenions confiance de recourir à Lui et que nous le reconnaissions pour l'Auteur de nos biens. Ce qui a fait dire à saint Jean Chrysostome : *Considère quel bonheur t'est concédé et quelle gloire t'est attribuée : converser avec Dieu par tes prières, avoir des colloques avec le Christ, désirer ce que tu veux, demander ce que tu désires* ». — Cette admirable réponse de saint Thomas, qui est le pendant de la raison foncière donnée par le saint Docteur à l'article 7 de la question 81, nous marque comment c'est toujours dans un dessein d'infinie miséricorde, et pour notre bien à nous, que Dieu nous a fait une loi de le prier ou de lui rendre le culte qu'Il veut de nous. Ce n'est point pour Lui qu'Il l'exige ; Il n'en a aucun besoin. C'est pour nous et afin que nous trouvions notre propre perfection dans l'accomplissement de ces actes.

Prier, ou amener Dieu, sous forme de demande qui supplie, à faire ce que nous souhaitons, non seulement n'est pas chose impossible ou qui répugne, mais c'est chose souverainement convenable et qui est en parfaite harmonie avec notre nature. Étant, en effet, des êtres raisonnables et conscients, nous avons besoin, au plus haut point, de prendre conscience de ce qu'est Dieu et de ce que nous sommes. Or, nous ne sommes que misère et Lui est la source de tout bien. Plus donc nous aurons conscience de notre misère jusque dans le détail de ses besoins, et que c'est de Dieu seul que nous viennent les biens capables d'y remédier, plus nous serons ce que nous devons être, c'est-à-dire ce que notre nature requiert. Et l'acte de la prière est précisément cela même. Il est d'autant plus parfait qu'il nous fait davantage prendre conscience de notre misère et de la bonté de Dieu y remédiant. Aussi bien est-ce pour cela que Dieu, dans sa miséricorde, a voulu que nous priions, déterminant que certaines choses ne nous seraient accordées qu'à la

demande que nous lui en ferions. Si bien que plus notre vie sera une vie de prière, plus nous nous donnerons à nous-mêmes le témoignage ou la preuve de la miséricorde de Dieu à notre endroit telle qu'Il a daigné la régler dans ses conseils éternels. — Cet acte de la prière s'adressant ainsi à Dieu, quel est-il dans l'ordre des actes bons, ou à quelle vertu appartient-il? Est-ce un acte de la vertu de religion? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la prière est un acte de la religion?

Trois objections veulent prouver que « la prière n'est pas un acte de la religion ». — La première dit « que la religion, parce qu'elle est une partie de la justice, se trouve dans la volonté comme dans son sujet. Or, la prière appartient à la partie intellective, selon qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 2). Donc la prière ne semble pas être un acte de la religion, mais plutôt du don de l'intelligence qui fait que l'esprit monte vers Dieu ». — La seconde objection fait observer que « l'acte de la latrie » ou de la religion « tombe sous la nécessité du précepte. Or, la prière ne semble pas tomber sous la nécessité du précepte, mais procéder plutôt de la seule volonté, puisqu'elle n'est pas autre chose que la demande des choses que l'on veut. Donc la prière ne semble pas être un acte de la religion ». — La troisième objection déclare qu'« il semble appartenir à la religion que *l'homme apporte à la nature divine le culte et les cérémonies* » qu'on lui doit (cf. Cicéron, *Rhétorique*, livre II, ch. LIII). « Or, la prière ne semble pas apporter à Dieu quelque chose, mais plutôt lui demander quelque chose qu'on veut obtenir de Lui. Donc la prière n'est pas un acte de la religion ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu'« il est dit, dans le psaume (CXL, v. 2) : *Que ma prière monte comme l'encens en votre présence ;* sur quoi la glose dit que *comme symbole de la prière,*

dans l'ancienne loi, l'encens était dit offert à Dieu en odeur de suavité. Or, ceci appartient à la religion. Donc la prière est un acte de la religion ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 81, art. 2, 4), à la religion appartient proprement de rendre à Dieu la révérence ou le respect et l'honneur » qui lui sont dus. « Il suit de là que toutes les choses par lesquelles on rend à Dieu cette révérence appartiennent à la religion. D'autre part, l'homme, par la prière, rend à Dieu cette révérence, pour autant qu'il se soumet à Lui et qu'il confesse, en priant, qu'il a besoin de Lui comme de l'Auteur de ses biens. Il est donc manifeste que la prière est proprement un acte de la religion ».

L'*ad primum* rappelle que « la volonté meut les autres puissances à ce qui est sa fin, comme il a été dit plus haut (q. 82, art. 1, *ad 1*^{um}). Et, par suite, la religion, qui est dans la volonté, ordonne les actes des autres puissances à la révérence » ou au respect et à l'honneur « de Dieu. Or, parmi les autres puissances de l'âme, l'intelligence est la plus haute et la plus rapprochée de la volonté. Il s'ensuit qu'après la dévotion, qui appartient à la volonté elle-même, la prière, qui appartient à la partie intellective, est la première et la principale, parmi les actes de la religion, étant ce par quoi la religion meut l'intelligence de l'homme vers Dieu ».

Cette lumineuse doctrine est exposée en termes très précis et très nets par saint Thomas dans le Commentaire des *Sentences*, livre IV, dist. 15, q. 4, art. 1, *q*^{la} 2. « La prière, dit-il, est un certain acte. Or, nous disons d'un acte donné qu'il est acte de vertu, si, dans sa raison, il enferme quelque chose qui appartienne à l'ordre de la vertu, quand bien même il ne renfermerait pas, dans cette raison, tout ce qui est requis pour la vertu ; et alors, il faut qu'on assigne cet acte à la vertu qui a pour elle la condition qui rattache l'acte à l'ordre de vertu. D'autre part, la prière n'implique pas une raison de vertu en raison du genre auquel elle appartient, et qui est la demande, mais elle désigne simplement l'acte de la puissance, non revêtu de quelque circonstance qui le rende bon ou mauvais. Il est vrai

que saint Jean Damascène ajoute deux différences, qui marquent déjà l'ordre de la vertu, disant que la prière est *la demande faite à Dieu des choses qui conviennent :* car ceci est demander ce qu'il faut et à qui il faut. Seulement, l'une de ces deux conditions, demander *ce qui convient*, ne complète pas la raison ou l'essence de la prière. Si, en effet, nous demandons à l'homme les choses qui conviennent, cette demande n'est pas une prière », au sens où nous en parlons. « De plus, cette condition n'est pas de l'essence de la prière; car si quelqu'un demande à Dieu ce qui ne convient pas, il prie, bien que sa prière soit une prière charnelle ; et, par suite, cette condition appartient plutôt à la raison de bonté dans la prière qu'à sa raison spécifique de prière. Il demeure donc que la prière tire de là son espèce et par là se rattache à la vertu, qu'elle est une demande *faite à Dieu*. Et parce que la demande ou la supplication qui se fait à un supérieur porte avec elle la révérence ou le respect dont elle s'efforce d'obtenir ce qu'elle souhaite, il s'ensuit que la prière tire de là son efficacité pour obtenir ce qui est l'objet de la prière, qu'elle témoigne à Dieu la révérence et le respect. Puis donc que témoigner ou rendre à Dieu le respect et la révérence qu'on lui doit est acte de la vertu de latrie ou de religion, il s'ensuit que la prière est, au sens élicitif, un acte de cette vertu. — Et il n'empêche, poursuit saint Thomas, que cette vertu soit dans la volonté, non dans la raison dont la prière est l'acte, parce que la justice, dont la vertu de latrie ou de religion est une partie, use matériellement des actes de toutes les puissances, pour rendre, par eux, à chacun ce qui lui est dû : c'est ainsi qu'elle réprime l'acte de l'appétit concupiscible pour que l'homme ne commette pas d'adultère, et l'acte de l'appétit irascible, pour que l'homme ne tue pas ; et, pareillement, elle use de l'acte de la raison pour rendre à Dieu, par cet acte, la révérence ou le respect qui lui sont dus ». — Nous trouvons, dans ces paroles, expressément formulé par saint Thomas, le point de doctrine si intéressant que nous avions emprunté, plus haut, à Cajétan, dans son commentaire de l'article 4 de la question 81.

Dans ce même article des *Sentences*, nous trouvons, en ré-

ponse à l'objection deuxième, la solution du point que touchait ici saint Thomas à la fin de l'objection première, où la prière semblait devoir être revendiquée pour le don de l'intelligence, parce qu'elle est une ascension de l'intelligence vers Dieu. — « L'ascension de l'intelligence vers Dieu, répond saint Thomas, à l'*ad secundum* de l'article des *Sentences*, est double. L'une, qui monte vers Dieu pour le connaître; et cette ascension appartient au don d'intelligence. L'autre monte vers Dieu pour chercher en Lui du secours, comme il est dit au psaume (CXXII, v. 1) : *J'ai élevé mes yeux vers vous qui habitez au ciel.* Et cette ascension est celle de la prière. Il ne s'ensuit donc pas que la prière soit l'acte du don d'intelligence; mais elle peut le présupposer, comme la seconde ascension présuppose la première ».

Une autre réponse de ce même article des *Sentences* vaut d'être citée ici; car elle complète excellemment toute cette admirable doctrine, en même temps qu'elle nous montre, formulée par saint Thomas, la théorie lumineuse de ce que nous appelons aujourd'hui l'oraison. — L'objection était que « la prière est une partie de la contemplation. Or, la contemplation appartient à la sagesse; car, par elle, est perfectionnée la partie supérieure de la raison qui porte sur la contemplation des choses éternelles. Donc la prière est l'acte de la sagesse » qui est un don; et, par suite, elle n'est pas l'acte de la vertu de religion. — Saint Thomas répond (*ad primum*) : « La contemplation se prend quelquefois au sens strict pour l'acte de l'intelligence méditant sur les choses divines; et, en ce sens, elle est acte de la sagesse. D'une autre manière, elle se prend, dans un sens général, pour tout acte par lequel l'homme, séparé des affaires extérieures, vaque à Dieu seul. Et ceci se produit d'une double manière : soit en tant que l'homme écoute Dieu qui parle dans les Écritures : ce qui se fait par la lecture; soit en tant qu'il parle à Dieu : ce qui se fait par la prière. Or, la méditation se réfère à l'une et à l'autre, comme une sorte de milieu, entre les deux : car, de ce que Dieu nous parle dans les Écritures, la méditation fait que par l'intelligence et le cœur nous sommes présentés à Lui; et ainsi pré-

sentés à Lui, ou l'ayant présent, nous pouvons lui parler dans la prière. Aussi bien, déclare saint Thomas, Hugues de Saint-Victor (à qui se référait l'objection) assigne trois parties de la contemplation : la première, qui est la lecture; la seconde, qui est la méditation; et la troisième, qui est la prière. Ni il ne suit de là que la prière doive être l'acte de la sagesse comme produit par elle à titre d'acte élicite, quoique la sagesse par la méditation prépare la voie à la prière ». — Cette réponse, lumineuse et exquise, nous donne, comme nous l'avons déjà dit, la vraie nature de l'oraison et sa méthode parfaite. L'oraison est un acte complexe et multiple, par lequel séparés des choses extérieures, en tant qu'elles sont de nature à nous distraire et à nous absorber, nous vaquons à Dieu seul : *actus quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat.* Elle comprend essentiellement trois sortes d'actes ordonnés entre eux. Le premier consiste à écouter Dieu qui nous parle dans les Écritures; c'est l'acte de la lecture : *homo Deum loquentem in Scripturis audit: quod fit per lectionem.* Le second consiste à nous tenir par l'intelligence et le cœur en présence de Dieu qui nous parle ainsi et que nous entendons nous parler en lisant son Écriture; c'est la méditation où l'âme savoure la parole de Dieu tombant pour ainsi dire de ses lèvres divines devant elle : *ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu præsentamur.* Puis, et enfin, ainsi en présence de Dieu, nous pouvons lui parler par le dernier acte de l'oraison, qui est, précisément, la prière : *et sic ei præsentati vel præsentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem.* — On voit, par cette admirable réponse, que la matière par excellence de l'oraison, ou le livre par excellence qui doit l'occuper n'est pas autre que le livre où Dieu nous parle Lui-même directement, savoir l'Écriture sainte. Il l'était pour les Pères et les Docteurs. Et voilà pourquoi ils ont été si grands dans la vie de contemplation ou d'oraison.

La troisième objection du même article des *Sentences* arguait d'un texte de saint Grégoire pour prouver que la prière est un acte du don de science. « Saint Grégoire dit, en effet (dans ses *Morales*, liv. XXXIII, ch. XXI), que *prier consiste à faire*

entendre des gémissements pleins d'amertume sous le coup de la componction. Or, gémir est un acte du don de science ; car la troisième béatitude, où il est dit : *Bienheureux ceux qui pleurent*, se ramène au don de science. Donc la prière est un acte de don », non un acte de la vertu de religion. — Voici la réponse délicieuse de saint Thomas : « Les gémissements ou les pleurs ne sont point la prière dans son essence ; mais ils sont comme le fondement de la prière. Il semble, en effet, que la demande est superflue, s'il n'y a pas la nécessité ou le besoin. Et voilà pourquoi la reconnaissance de sa misère qui fait que l'homme se voit dans le besoin, sans pouvoir y subvenir lui-même, cette reconnaissance, qui cause les gémissements de l'âme, est réputée comme prière par Dieu ; ce qui a fait dire à saint Augustin (ép. CXXI, ch. x) que *la grande affaire de la prière se traite plus par les gémissements que par les paroles, plus par les larmes que par les discours* ».

Enfin, des arguments en sens contraire voulaient prouver, dans ce même article des *Sentences*, que la prière est sans doute un acte de vertu et non pas de don, mais un acte des vertus que sont la foi, l'espérance et la charité. — Saint Thomas répond que « la foi, l'espérance et la charité sont présupposées à la vertu de latrie ou de religion ; et c'est en ce sens que l'acte de la prière leur est attribué. D'ailleurs, même avec la prière considérée selon la raison de son espèce propre, ces vertus de foi, d'espérance et de charité, ont un certain rapport de convenance ou d'harmonie et sont préalablement exigées par son acte. La demande, en effet, serait vainement adressée à quelqu'un, si l'on ne croyait qu'il peut accorder la chose demandée, et si l'on n'espérait qu'il veut l'accorder ; et elle serait présomptueuse, si elle n'était adressée à quelqu'un qui est d'une certaine manière uni à celui qui l'adresse : or, l'union, c'est la charité qui la fait ».

Revenons maintenant au texte de la *Somme*, où nous avons encore à lire deux réponses de saint Thomas.

L'*ad secundum* déclare que « non pas seulement de demander ce que nous désirons, mais même de désirer ce qui convient, tombe sous le précepte. Seulement, ce qui est désirer

tombe sous le précepte de la charité ; et ce qui est demander, sous le précepte de la religion : lequel précepte est marqué en saint Matthieu, ch. VII (v. 7; cf. S. Jean, ch. XVI, v. 24), où il est dit : *Demandez et vous recevrez* ». — Nous voyons, par cette réponse, qu'il y a une différence essentielle entre l'acte qui est désirer et l'acte qui est prier, bien que le second suppose le premier. Désirer est un acte de la partie affective, et, dans l'ordre surnaturel de la fin dernière, appartient à la charité. Prier est un acte de la raison, sous la motion de la volonté, et appartient à la vertu de religion. Aussi bien, comme nous l'a dit saint Thomas, l'obligation respective qui les atteint s'explique par un double précepte : l'un, visant la charité ; et l'autre, la religion.

L'*ad tertium* explique qu' « en priant, l'homme livre à Dieu son esprit, qu'il lui soumet et lui présente en quelque sorte dans un mouvement révérentiel ; comme on le voit par l'autorité de saint Denys précédemment citée (art. 1, arg. 2). Aussi bien, de même que l'esprit de l'homme l'emporte sur son extérieur ou ses membres corporels ou sur les choses extérieures qui sont appliquées au service de Dieu, de même aussi la prière l'emporte sur les autres actes de la religion ».

La prière est un acte de la vertu de religion. Elle relève, en effet, essentiellement, du culte que nous devons à Dieu. Car étant une demande faite à Dieu sous sa raison d'auteur de tous nos biens, elle constitue une protestation, par l'acte même de l'intelligence, de notre sujétion et de notre dépendance à son endroit. — Mais n'est-ce donc qu'à Dieu que nous pouvons adresser notre prière, puisqu'aussi bien ce n'est qu'à Lui que la religion s'adresse. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si Dieu seul doit être prié?

Trois objections veulent prouver que « Dieu seul doit être prié ». — La première arguë de cela même que nous venons de souligner, savoir que « la prière est un acte de la religion, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, Dieu seul doit être l'objet du culte de la religion. Donc Lui seul doit être prié ». — La seconde objection déclare que « c'est en vain qu'on adresse des prières à celui qui ne les connaît point. Or, il n'appartient qu'à Dieu de connaître les prières : soit parce que le plus souvent la prière se fait plutôt par un acte intérieur, que Dieu seul connaît, que par la parole, selon ce mot de l'Apôtre dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 15) : *Je prierai par l'esprit, je prierai aussi par l'âme;* soit encore parce que comme le dit saint Augustin au livre *du Soin à avoir pour les morts* (ch. XIII), *les morts ne savent point, même les saints, ce que font les vivants, même leurs propres enfants*. Donc la prière ne doit être adressée qu'à Dieu ». — La troisième objection dit que « si nous adressons à quelques saints notre prière, ce n'est qu'en tant qu'ils sont unis à Dieu. Or, il en est qui vivent encore en ce monde, ou qui se trouvent dans le purgatoire, et qui sont très unis à Dieu par la grâce. Et cependant on ne leur adresse point des prières. Donc nous ne devons pas davantage adresser notre prière aux saints qui sont dans le Paradis ».

L'argument *sed contra* cite le mot que nous lisons dans le livre de Job, ch. V (v. 1) : *Appelle, s'il est quelqu'un qui te réponde; tourne-toi vers l'un des saints* ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « la prière est adressée à quelqu'un d'une double manière : ou comme devant être accordée par lui; ou comme devant être obtenue par lui. De la première manière, nous adressons nos prières à Dieu seul. C'est qu'en effet toutes nos prières doivent être

ordonnées à obtenir la grâce et la gloire que Dieu seul donne, selon cette parole du psaume (LXXXIII, v. 12) : *La grâce et la gloire, c'est le Seigneur qui les donnera.* Mais, de la seconde manière, nous adressons nos prières aux saints, anges et hommes : non point pour que Dieu connaisse par eux nos prières; mais afin que par leurs prières et leurs mérites, nos prières obtiennent leur effet. C'est pour cela qu'il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. VIII (v. 4; cf. ch. V, v. 8), que *la fumée des aromates*, c'est-à-dire *les prières des saints, monte, par la main de l'ange, devant Dieu.* — Cela ressort d'ailleurs du mode même qu'emploie l'Église quand elle prie. Car nous demandons à la sainte Trinité qu'elle ait *pitié de nous;* et aux autres saints, quels qu'ils soient, nous demandons qu'ils *prient pour nous* ». — Cette distinction lumineuse coupe court à toutes les difficultés que l'hérésie a pu soulever contre le culte ou la prière des saints. Quand elle accuse l'Église d'idolâtrie parce qu'elle invoque les saints, au premier rang desquels elle place la glorieuse Vierge Marie, elle méconnaît l'admirable doctrine que vient de nous exposer ici saint Thomas et qu'il va confirmer encore à l'*ad primum.*

L'*ad primum* déclare, en effet, de la façon la plus expresse, que « c'est à Celui-là seul que nous rendons, en priant, le culte de religion ou de latrie, de qui nous cherchons à obtenir ce qui est l'objet de notre prière, parce que nous protestons en cela qu'il est l'Auteur de nos biens; mais non à ceux que nous requérons comme nos intercesseurs auprès de Dieu » : à ceux-ci nous ne rendons, par notre prière, qu'un culte de dulie ou d'hyperdulie.

L'*ad secundum* accorde que « les morts, à considérer leur condition naturelle, ne connaissent point ce qui se fait en ce monde, et surtout les mouvements intérieurs du cœur (cf. I p., q. 89, art. 8). Mais, aux bienheureux, comme le dit saint Grégoire, au livre XII des *Morales* (ch. XXI, ou XIV, ou XIII), est manifesté dans le Verbe ce qu'il convient qu'ils connaissent des choses qui se passent autour de nous, même quant aux mouvements intérieurs du cœur. Or, il convient au plus haut point à leur excellence qu'ils connaissent les prières qui leur

sont faites du cœur ou des lèvres. Et voilà pourquoi les prières que nous leur adressons, Dieu les leur manifestant, leur sont connues ».

L'*ad tertium* fait observer que « ceux qui sont dans ce monde ou dans le purgatoire ne jouissent point encore de la vision du Verbe pour qu'ils puissent connaître ce que nous pensons ou ce que nous disons. Et c'est pour cela que nous n'implorons pas leurs suffrages par la prière. Toutefois nous les demandons aux vivants, en conversant avec eux ».

Le concile de Trente a fait sienne et pleinement confirmée de son autorité la doctrine que vient de nous exposer saint Thomas. Il ordonne à tous les évêques et aux autres qui ont charge ou office d'enseigner, qu'ils instruisent les fidèles avec le plus grand soin, leur « enseignant que les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes; qu'il est bon et utile de les invoquer et de recourir à leurs prières, à leur office, à leur secours, pour obtenir de Dieu ses bienfaits par son Fils, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui seul est notre Rédempteur et notre Sauveur ». Il proclame *impie* le sentiment contraire, qui était précisément, sous des formes multiples et diverses, celui des novateurs. On sait avec quelle sorte d'acharnement ils se sont attachés surtout à détourner du culte de la glorieuse Vierge Marie, sous le prétexte de ne point porter atteinte aux droits de Dieu ou de Jésus-Christ. Nous avons déjà fait remarquer qu'un tel sentiment ne peut se soutenir un instant, aux yeux de la raison théologique, avec la distinction si lumineuse que nous a marquée saint Thomas et que le Concile de Trente reproduit implicitement dans son Décret (session XXV). Rien de plus en harmonie, au contraire, avec la gloire de Dieu, l'excellence des saints, et nos propres besoins, que la puissance d'intercession en notre faveur des saints auprès de Dieu. Mais nous aurons à revenir sur cette vérité à l'article II de la question présente.

Nous savons ce qu'est la prière et qui doit être prié. Il nous faut maintenant examiner l'objet de la prière. Que pouvons-

nous ou que devons-nous demander à Dieu dans notre prière : Devons-nous lui demander quelque chose d'une façon déterminée; devons-nous lui demander des choses temporelles? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si dans la prière nous devons demander à Dieu quelque chose déterminément?

Trois objections veulent prouver que « dans la prière nous ne devons demander à Dieu rien déterminément ». — La première rappelle que « comme le dit saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. XXIV), *la prière est la demande faite à Dieu des choses qui conviennent*. Il suit de là qu'est inefficace la prière où l'on demande ce qui n'est pas opportun; selon cette parole de saint Jacques, ch. IV (v. 3) : *Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal*. Or, il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 26) : *Que demander comme il faut, nous ne le savons pas*. Donc nous ne devons pas en priant demander quelque chose déterminément ». — La seconde objection dit que « quiconque demande déterminément quelque chose à un autre s'efforce d'incliner sa volonté à faire ce que lui-même veut. Or, ce n'est pas à cela que nous devons tendre, que Dieu fasse ce que nous voulons, mais plutôt que nous voulions ce que Dieu veut; comme le dit la glose, sur ce mot du psaume (XXXII, v. 1) : *Exultez, justes, dans le Seigneur*. Donc nous ne devons pas demander quelque chose de déterminé à Dieu ». — La troisième objection fait remarquer que « les maux ne doivent pas être demandés à Dieu; quant aux biens, Lui-même nous y invite : or, c'est inutile de demander à quelqu'un ce que lui-même nous invite à prendre. Donc il n'y a pas à demander quelque chose de déterminé à Dieu dans la prière ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Seigneur, en saint Matthieu, ch. VI (v. 9 et suiv.) et en saint Luc, ch. XI (v. 2 et suiv.), enseigna aux disciples de demander déterminément les

choses qui sont contenues dans les demandes de l'Oraison dominicale ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme le rapporte Valère Maxime (*Faits et Dits mémorables*, liv. VII, ch. II), *Socrate pensait qu'il ne fallait rien autre demander aux dieux immortels sinon qu'ils nous accordent les choses bonnes : car eux savent plutôt ce qui est utile à chacun : et nous, au contraire, nous demandons souvent dans nos vœux ce qu'il serait mieux de ne pas demander*. Ce sentiment, ajoute saint Thomas, est vrai, d'une certaine manière, quant aux choses qui peuvent avoir une mauvaise issue, ou dont l'homme peut, aussi, bien ou mal user, comme sont : *les richesses, qui ont été si nuisibles à un si grand nombre*, ainsi qu'il est dit au même endroit ; *les honneurs, qui en ont trompé beaucoup ; les royaumes, dont la fin paraît souvent si misérable ; les splendides mariages, qui parfois renversent les maisons de fond en comble*. Mais il y a certains biens dont l'homme ne peut pas user mal et qui ne peuvent avoir une issue mauvaise. Tels sont les biens qui constituent notre béatitude ou par lesquels nous la méritons. Ceux-là, les saints, en priant, les demandent d'une façon absolue ; selon cette parole : *Montrez votre face et nous serons sauvés* (ps. LXXIX, v. 4) ; et encore : *Conduisez-moi dans la voie de vos commandements* » (ps. CXVIII, v. 35). — Remarquons, au passage, cette distinction formulée ici par saint Thomas, entre les deux sortes de biens qui peuvent être l'objet des désirs de l'homme. C'est pour l'avoir méconnue que les tenants de l'amour pur, au sens du quiétisme, condamnaient, comme contraire à la perfection de la charité, tout amour, dans l'homme, portant sur ce qui est son bien. Rien de plus opposé à la grande vérité catholique de la charité, comme nous l'avons montré dans les questions relatives à cette vertu.

L'*ad primum* dit que « si l'homme ne peut pas savoir de lui-même ce qu'il doit demander, cependant l'*Esprit*, comme il est marqué au même endroit, *aide*, en cela, *notre infirmité*, que nous inspirant de saints désirs, Il nous fait demander d'une façon droite. Aussi bien le Seigneur dit en saint Jean, ch. IV (v. 23, 24), que *les vrais adorateurs doivent adorer dans l'Esprit et dans la vérité* ».

L'*ad secundum* répond qu' « en demandant, quand nous prions, certaines choses qui appartiennent à notre salut, nous conformons notre volonté à la volonté de Dieu, dont il est dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 4), qu'*Il veut que tous les hommes soient sauvés* ».

L'*ad tertium* déclare que « Dieu nous invite aux choses bonnes, pour que nous en approchions, non point des pas du corps, mais par de pieux désirs et de dévotes prières ».

Nous avons le droit et même le devoir de demander à Dieu, dans nos prières, certaines choses déterminément. Agir ainsi est, en effet, nous conformer à la volonté divine. Car Dieu veut que nous désirions ces choses et que nous les lui demandions. Ces choses sont très directement la béatitude éternelle et ce qui y conduit. — Mais pouvons-nous demander aussi, dans nos prières, les choses temporelles? Question d'un vif intérêt et qu'il importe de mettre en pleine lumière. Saint Thomas va le faire à l'article qui suit.

Article VI.

Si l'homme doit demander à Dieu, en priant, les choses temporelles?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « l'homme ne doit pas demander à Dieu, en priant, les choses temporelles ». — La première fait observer que « ce que nous demandons en priant, nous le cherchons. Or, nous ne devons point chercher les choses temporelles. Il est dit, en effet, dans saint Matthieu, ch. VI (v. 33) : *Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice; et ces choses vous seront ajoutées par surcroît.* Il s'agit là des choses temporelles qui sont marquées comme ne devant pas être cherchées mais qui sont ajoutées par Dieu aux autres choses que nous cherchons. Donc les choses temporelles ne doivent pas être demandées à Dieu dans la prière ». — La seconde objection dit que « nul ne demande si ce n'est les cho-

ses au sujet desquelles il est en sollicitude. Or, nous ne devons pas avoir de sollicitude au sujet des choses temporelles ; selon ce qui est dit en saint Matthieu, ch. VI (v. 25 ; cf. saint Luc, ch. XII, v. 22) : *Ne soyez pas en sollicitude, pour votre âme, au sujet de ce que vous mangerez*. Donc nous ne devons pas, en priant, demander les choses temporelles ». — La troisième objection, fort intéressante, souligne que « par notre prière l'esprit doit s'élever à Dieu. Or, en demandant les choses temporelles, il descend vers les choses qui sont au-dessous de lui ; contrairement à ce que disait l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 18) : *Nous ne regardons point les choses qui se voient, mais celles qui ne se voient point : car les choses qui se voient sont temporelles ; et celles qui ne se voient point sont éternelles*. Donc l'homme ne doit point, quand il prie, demander à Dieu les choses temporelles ». — Enfin, la quatrième objection déclare que « l'homme ne doit demander à Dieu que les choses bonnes et utiles. Or, quelquefois, les choses temporelles, quand on les a, sont nuisibles, non seulement dans l'ordre spirituel, mais même dans l'ordre temporel. Donc elles ne doivent pas être demandées à Dieu dans la prière ».

L'argument *sed contra* est un texte des *Proverbes*, ch. XXX (v. 8), où « il est dit : *Accordez-moi seulement les choses nécessaires à ma vie* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « conformément à ce que dit saint Augustin, dans sa lettre *à Probe* (*sur la Prière à Dieu*, ép. CXXX, ou CXXI, ch. XII), *il est permis de demander dans la prière ce qu'il est permis de désirer*. Or, il est permis de désirer les choses temporelles : non pas sans doute comme choses principales et en y constituant notre fin ; mais à titre de secours qui nous aident à tendre à la béatitude, en tant que par elles notre vie corporelle est soutenue et en tant qu'elles nous servent par mode d'instrument dans la pratique des vertus, comme Aristote lui-même le note au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 15 ; de S. Th., leç. 13). Il est donc permis de prier en vue des choses temporelles. Et c'est ce que dit saint Augustin », dans un très beau texte de la lettre précitée « *à Probe* (ch. VI, VII) : *Quiconque veut ce qui est nécessaire aux*

convenances de sa vie et ne désire que cela n'a pas un désir déplacé. Cela d'ailleurs n'est pas désiré pour soi-même, mais pour la santé du corps et pour la dignité de la personne, afin qu'on ne se trouve point déplacé au milieu de ceux avec qui l'on doit vivre. Cela donc, quand on l'a, on doit prier pour le conserver ; et si on ne l'a pas, on doit prier pour l'avoir ».

L'*ad primum* précise à nouveau que « les choses temporelles ne doivent pas être cherchées à titre d'objet principal, mais à titre d'objet secondaire. Aussi bien saint Augustin dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XVI) : *En disant : Ceci d'abord doit être cherché*, savoir le Royaume de Dieu, *le Seigneur a signifié que cela*, c'est-à-dire les biens temporels, *devait être cherché ensuite, non dans l'ordre du temps, mais selon l'ordre de dignité ; le premier, comme notre bien ; le second, comme chose dont nous avons besoin* ».

L'*ad secundum* rappelle que « ce n'est point toute sollicitude des choses temporelles qui est prohibée, mais la sollicitude superflue et désordonnée, comme il a été vu plus haut » (q. 55, art. 6).

L'*ad tertium* répond, en termes particulièrement imagés et expressifs, que « si notre esprit s'applique aux choses temporelles pour s'y reposer » comme dans sa fin, « il demeure déprimé » ou rabaissé « par elles. Mais quand il s'y applique en fonction de la béatitude à conquérir, il n'est point déprimé par elles, mais il les élève au contraire aux choses d'en-haut ».

L'*ad quartum* fait observer que « dès là que nous ne demandons point les choses temporelles comme choses recherchées à titre d'objet principal, mais en vue d'autre chose, nous les demandons à Dieu avec cette clause qu'elles nous soient concédées selon qu'elles servent à notre salut » ; et il n'y a même pas à exprimer formellement cette clause dans notre prière : elle s'y trouve nécessairement contenue. Il suffit que notre désir intérieur soit ordonné, comme nous venons de le préciser ; c'est-à-dire que nous ne voulions ni ne demandions ces choses temporelles pour elles-mêmes et à titre de fin, mais seulement en vue des nécessités de notre vie présente.

On le voit, par ce lumineux article de saint Thomas : l'homme a le droit, et même le devoir, de demander à Dieu, dans ses prières, déterminément, les choses temporelles que les nécessités ou les convenances de sa vie présente exigent; car ayant besoin de ces choses pour le soutien de sa vie corporelle et pour la pratique des vertus, il en a besoin à l'effet de conquérir sa véritable fin qui est la béatitude.

Après avoir examiné ce que l'homme pouvait ou devait demander dans ses prières, nous examinerons maintenant pour qui il doit prier. Qu'il doive prier pour lui-même, c'est chose qui demeure évidente après tout ce qui a été dit. Mais doit-il aussi prier pour les autres; et, parmi ces autres, doit-il prier notamment pour ses ennemis. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si nous devons prier pour les autres?

Trois objections veulent prouver que « nous ne devons point prier pour les autres ». — La première dit qu' « en priant, nous devons suivre la forme que le Seigneur nous a donnée. Or, dans l'Oraison dominicale, nous faisons nos demandes pour nous, non pour les autres, quand nous disons : *Donnez-nous notre pain de chaque jour*, et les autres demandes semblables. Donc nous ne devons pas prier pour les autres ». — La seconde objection fait observer qu' « on fait la prière pour qu'elle soit exaucée. Or, une des conditions qui sont requises pour que la prière doive être exaucée, c'est que quelqu'un prie pour lui-même », comme nous le verrons à l'article 15, *ad 2um*; « aussi bien, sur ce mot de Notre-Seigneur, en saint Jean, ch. XVI (v. 23) : *Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, Il vous le donnera*, saint Augustin dit (traité CII *sur saint Jean*) : *Tous sont exaucés pour eux-mêmes, mais non pour tous. Et voilà pourquoi il n'est pas dit : Il donnera; mais : Il vous donnera.* Donc il

semble que nous ne devons pas prier pour les autres, mais seulement pour nous ». — La troisième objection remarque qu' « il nous est défendu de prier pour les autres, s'ils sont mauvais; selon cette parole marquée en Jérémie, ch. VII (v. 16) : *Toi donc, ne me prie pas pour ce peuple, et ne t'oppose pas à moi, parce que je ne t'exaucerai pas.* D'autre part, il n'y a pas à prier pour les bons; car eux-mêmes priant pour eux-mêmes sont exaucés. Donc il semble que nous ne devons point prier pour les autres ».

L'argument *sed contra* est le texte formel de saint Jacques, ch. V (v. 16), où « il est dit : *Priez les uns pour les autres, afin d'être sauvés* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), nous devons en priant demander ce que nous devons désirer. Or, nous devons désirer le bien non seulement pour nous, mais aussi pour les autres; car cela appartient à la raison de l'amour que nous devons avoir pour le prochain, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 25, art. 1, 12; q. 27, art. 2; q. 31, art. 1). C'est donc la charité qui requiert cela, que nous priions pour les autres. Aussi bien, saint Jean Chrysostome dit, *sur saint Matthieu* (*Œuvre inachevée*, hom. XIV, parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome) : *Prier pour soi, c'est la nécessité qui y contraint; prier pour les autres, c'est la charité fraternelle qui y pousse. Or, plus douce est devant Dieu la prière, que la nécessité n'amène point, mais que la charité fraternelle recommande* ».

L'*ad primum* répond par un beau texte de « saint Cyprien », qui « dit, dans son livre *de l'Oraison dominicale* : *Si nous disons, non pas Mon Père, mais Notre Père, ni Donnez-moi, mais Donnez-nous, c'est parce que le Maître de l'unité n'a pas voulu que la prière se fît d'une façon privée, c'est-à-dire que chacun prie pour soi. Il a voulu, en effet, qu'on prie pour tous, comme Lui-même en Lui seul nous a tous portés* ».

L'*ad secundum* explique que « prier pour soi est mis comme condition de la prière, non que ce soit nécessaire à l'effet de mériter, mais parce que c'est nécessaire à l'effet d'obtenir sûrement. Il arrive, en effet, quelquefois, que la prière faite pour un autre n'obtient pas ce qu'elle demande, bien qu'elle soit

faite avec piété et persévérance et qu'elle porte sur ce qui est nécessaire au salut », conditions qui assurent, nous le verrons, l'effet de la prière quand on prie pour soi, « en raison d'un empêchement du côté de celui pour qui l'on prie; selon cette parole de Jérémie, ch. xv (v. 1) : *Alors même que Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon cœur n'est point disposé pour ce peuple.* Toutefois, même alors, la prière est méritoire pour celui qui prie en vertu de la charité; selon cette parole du psalmiste (ps. xxxiv, v. 13) : *Ma prière s'est retournée dans mon sein;* c'est-à-dire, explique la glose : *Quand bien même elle ne leur ait pas été profitable, moi cependant je n'ai pas été frustré de ma récompense* ».

L'*ad tertium* déclare que « même pour les pécheurs, nous devons prier, afin qu'ils se convertissent; et, pour les justes, afin qu'ils persévèrent et qu'ils progressent. — Toutefois, ceux qui prient ne sont point exaucés pour tous les pécheurs, mais seulement pour quelques-uns : ils sont exaucés, en effet, pour les prédestinés, mais non pour ceux qui sont connus de Dieu comme devant aller à la mort. C'est ainsi d'ailleurs que même la correction dont nous corrigeons nos frères » en vertu de la charité, « a son effet dans les prédestinés, non dans les réprouvés; selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. vii (v. 14) : *Nul ne peut corriger celui que Dieu a méprisé.* Et voilà pourquoi il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. v (v. 16) : *Celui qui voit que son frère pèche d'un péché qui ne va pas à la mort, qu'il demande et on lui accordera la vie pour le pécheur qui pèche d'un péché qui ne va pas à la mort.* Mais, de même qu'il ne faut enlever à personne, tant qu'il vit ici sur la terre, le bienfait de la correction, parce que nous ne pouvons pas distinguer les prédestinés des réprouvés, comme le dit saint Augustin, au livre *de la Correction et de la Grâce* (ch. xv), de même aussi il ne faut refuser à personne le suffrage de la prière. — Quant aux justes, il y a une triple raison qui nous doit faire prier pour eux. D'abord, parce que les prières d'un grand nombre sont plus facilement exaucées. Aussi bien, dans l'Épître *aux Romains*, ch. xv (v. 30), sur ce mot » de l'Apôtre : « *Aidez-moi dans vos prières*, la glose dit : *C'est à propos que l'Apôtre de-*

mande aux moindres de prier pour lui. Car, beaucoup, même s'il s'agit de petites gens, quand ils se groupent unanimes, deviennent grands; et il est impossible que les prières d'un grand nombre n'obtiennent pas ce qu'elles demandent, dans les choses qui peuvent être obtenues. Secondement, il faut prier pour les justes, afin qu'il y en ait plusieurs à rendre grâce à Dieu pour les bienfaits qu'Il accorde aux justes, lesquels d'ailleurs tournent à l'utilité d'un grand nombre; comme on le voit par l'Apôtre dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 11). Troisièmement, il faut prier aussi afin que les grands » dans la justice et la sainteté « ne s'enorgueillissent pas, alors qu'ils voient qu'ils ont besoin des suffrages des petits ».

Nous devons prier pour les autres. C'est, au premier chef, un devoir de charité. Car l'amour de charité nous fait un devoir de vouloir, de désirer et de demander pour les autres le bien que nous voulons, que nous désirons et que nous demandons pour nous-mêmes. — Mais parmi ces autres, pour lesquels nous devons prier, faut-il comprendre même nos ennemis? C'est ce que nous allons considérer à l'article suivant.

Article VIII.

Si nous devons prier pour nos ennemis?

Trois objections veulent prouver que « nous ne devons point prier pour nos ennemis ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. XV (v. 4) : *Tout ce qui est écrit est écrit pour notre instruction.* Or, dans la sainte Écriture sont introduites de nombreuses imprécations contre nos ennemis. Il est dit, en effet, dans le psaume (VI, v. 11) : *Qu'ils rougissent et qu'ils soient bouleversés tous mes ennemis; qu'ils rougissent et qu'ils soient renversés bien vite.* Donc nous aussi nous devons prier contre nos ennemis plutôt que prier pour eux ». — La seconde objection fait observer que « se venger de ses ennemis tourne à leur mal. Or, les saints demandent la vengeance contre

leurs ennemis ; selon cette parole de l'*Apocalypse*, ch. VI (v. 10) : *Jusqu'à quand remettez-vous de venger notre sang contre ceux qui habitent sur la terre?* Aussi bien ils se réjouissent de la vengeance exercée contre les impies ; selon cette parole du psaume (LVII, v. 11) : *Le juste se réjouira, quand il verra la vengeance.* Donc il n'y a pas à prier pour les ennemis, mais plutôt contre eux ». — La troisième objection déclare que « l'action de l'homme et sa prière ne doivent pas être contraires. Or, les hommes parfois combattent licitement leurs ennemis ; sans quoi toutes les guerres seraient injustes ; ce qui est contraire à ce qui a été dit plus haut (q. 40, art. 1). Donc nous ne devons point prier pour nos ennemis ».

L'argument *sed contra* cite le mot de Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. V (v. 44), où « il est dit : *Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la conclusion et la raison de l'article précédent. « Il a été dit que prier pour les autres appartient à la charité. Il suit de là que nous serons tenus de prier pour les ennemis comme nous sommes tenus de les aimer. D'autre part, comment nous sommes tenus d'aimer nos ennemis, nous l'avons établi plus haut, dans le traité de la charité (q. 25, art. 8, 9) : savoir, que nous aimions en eux la nature, non la faute ; et qu'aimer nos ennemis en général est chose de précepte, non d'une façon spéciale, sinon quant à la préparation de l'âme, en ce sens qu'on serait prêt à aimer son ennemi, même d'une façon spéciale, et à l'aider, dans le cas de la nécessité ou s'il demandait pardon » et que la prudence permît de le lui accorder ; « mais, d'une façon absolue, aimer ses ennemis en particulier et les aider de même, c'est seulement chose de perfection. Et, pareillement, il est de nécessité » et de précepte, « que dans nos prières générales que nous faisons pour tous, nous n'excluions pas nos ennemis. Mais, que, d'une façon spéciale, nous priions pour eux, c'est chose de perfection, non de nécessité, sauf en des cas spéciaux ».

L'*ad primum* va nous donner une explication très intéressante des imprécations qui peuvent se trouver dans la sainte

Écriture à l'endroit des ennemis; et cette explication complétera excellemment celle que nous avions déjà vue plus haut dans le traité de la charité (q. 25, art. 6, *ad 3um*). — « Les imprécations qui sont marquées dans la sainte Écriture peuvent s'entendre d'une quadruple manière. — D'abord, selon que *les prophètes ont coutume de prédire, sous forme d'imprécation, les choses à venir*, ainsi que le dit saint Augustin, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* » (liv. I, ch. XXI), et comme il avait été marqué plus haut, à l'endroit précité du traité de la charité. — « Secondement, en tant que certains maux temporels sont parfois envoyés aux pécheurs par Dieu en vue de leur correction. — Troisièmement, parce que ces demandes s'entendent non contre les hommes eux-mêmes, mais contre le règne du péché : en ce sens que par la correction des hommes le péché soit détruit. — Quatrièmement, comme conformité de la volonté du prophète à la justice divine en ce qui touche à la damnation de ceux qui persévèrent dans le péché ».

L'*ad secundum* déclare que « comme saint Augustin le dit, au même livre (liv. I, ch. XXII), *la vengeance des martyrs est que soit détruit le règne du péché, puisque c'est sous son règne qu'ils ont souffert tant de maux*. — Ou bien, comme il est dit au livre des *Questions de l'Ancien et du Nouveau Testament* (q. LXVIII; parmi les œuvres de saint Augustin), *ils demandent d'être vengés, non en paroles, mais par leur sang, comme le sang d'Abel criait de la terre*. — Que s'ils se réjouissent de la vengeance, ce n'est point pour la vengeance elle-même », ou pour le mal des ennemis, « mais pour la justice divine », qui éclate dans leur châtiment.

L'*ad tertium* confirme et complète ce que nous avons dit plus haut, dans la question de la guerre, au sujet des sentiments à l'endroit des ennemis. « Il est permis de combattre les ennemis, pour qu'ils soient mis dans l'impossibilité de pécher; ce qui tourne à leur bien et au bien des autres. Et, de même, il est permis aussi de demander, en priant, certains maux temporels pour les ennemis, afin qu'ils se corrigent. De la sorte, l'action et la prière ne sont point contraires », comme le supposait à tort l'objection.

Nous avons dit ce qu'est la prière, qui doit être prié, ce qu'il faut demander dans la prière et pour qui l'on doit prier. Nous pouvons maintenant aborder la question de la formule à employer quand nous prions. En est-il une qui soit plus particulièrement excellente? Et puisqu'aussi bien nous trouvons dans l'Évangile cette formule de prière très spéciale que nous appelons le « Notre Père » ou l'Oraison dominicale, nous devons nous demander si c'est elle qui répond de tout point à l'idéal de la prière parfaite. Saint Thomas va nous répondre dans l'article qui suit, l'un des plus beaux et des plus savoureux de la *Somme théologique*.

Article IX.

Si les sept demandes de l'Oraison dominicale sont convenablement assignées?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « les sept demandes de l'Oraison dominicale », non moins d'ailleurs que les mots qui les précèdent, « sont mal assignées ». — La première fait observer que « c'est chose vaine de demander ce qui est toujours. Or, le Nom de Dieu est toujours saint; selon cette parole » de la Vierge en son cantique rapporté par saint Luc, ch. I (v. 49) : « *Son nom est saint.* De même, le Règne de Dieu est éternel; selon cette parole du psaume (CXLIV, v. 13) : *Votre Règne, Seigneur, est le Règne de tous les siècles.* Pareillement, aussi, la volonté de Dieu s'accomplit toujours; selon cette parole d'Isaïe, ch. XLVI (v. 10) : *Toutes mes volontés s'accomplissent.* C'est donc chose vaine que de demander que *le Nom de Dieu soit sanctifié*, que *son Règne arrive*, que *sa Volonté soit faite* ». — La seconde objection dit qu' « on s'éloigne du mal avant de parvenir au bien. C'est donc mal à propos que nous voyons les demandes relatives à l'obtention du bien être placées avant les demandes relatives à l'éloignement du mal ». — La troisième objection déclare que « si l'on demande une chose, c'est pour qu'elle nous soit

donnée. Or, le premier don de Dieu est l'Esprit-Saint et les choses qui nous sont données par Lui. Il semble donc que les demandes de l'Oraison dominicale soient mal assignées, puisqu'elles ne répondent pas aux dons du Saint-Esprit ». — La quatrième objection en appelle à la différence qui existe entre saint Luc et saint Matthieu dans la relation de l'Oraison dominicale. « Selon saint Luc, l'Oraison dominicale n'a que cinq demandes, comme on le voit au chapitre XI (v. 2 et suiv.). Il semble donc que dans les sept demandes marquées par saint Matthieu (ch. VI, v. 6 et suiv.), il y a quelque chose de trop ». — Enfin, la cinquième objection arguë contre les premiers mots de l'Oraison dominicale. Elle dit qu' « il semble vain » ou inutile « de » chercher à « capter la bienveillance de celui dont la bienveillance nous prévient. Or, Dieu nous prévient par sa bienveillance ; car *Lui-même nous a aimés le premier*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 10). C'est donc chose superflue de mettre avant les demandes : *Notre Père qui êtes aux cieux*, paroles qui semblent ordonnées à capter la bienveillance » de celui à qui l'on s'adresse.

L'argument *sed contra* oppose qu' « en sens contraire il suffit de l'autorité du Christ instituant l'Oraison » dominicale. Et, en effet, à priori, avant tout examen de la raison, il doit être tenu pour certain que la prière instituée ou enseignée et recommandée par le Christ Lui-même est une prière parfaite.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par affirmer, en effet, que « l'Oraison dominicale est tout ce qu'il y a de plus parfait : *Oratio dominica perfectissima est*. Et il en donne tout de suite cette raison, empruntée à saint Augustin, dans sa lettre *à Probe* (ép. CXXX ou CXXI, ch. XII), que *si nous prions d'une façon droite et comme il convient, nous ne pouvons rien dire d'autre que ce qui est mis dans cette Oraison dominicale*. — C'est qu'en effet », poursuit saint Thomas, mettant dans tout son jour la raison foncière indiquée par saint Augustin, « parce que la prière est, en quelque sorte, l'interprète de notre désir auprès de Dieu » (et l'on remarquera cette définition de la prière si expressive, si complète et si féconde) « nous ne demandons d'une façon droite, en priant, que ces choses-là que

nous pouvons désirer d'une façon droite. Or, dans l'Oraison dominicale non seulement sont placées toutes les choses que nous pouvons désirer avec rectitude, mais encore elles s'y trouvent dans l'ordre où elles doivent être désirées ; si bien que cette Oraison dominicale non seulement nous instruit à demander, mais encore se présente comme forme de tout notre mouvement affectif.

« Il est manifeste, en effet, que d'abord tombe dans le désir la fin ; puis, les choses qui vont à la fin. D'autre part, notre fin est Dieu. Et vers Lui notre mouvement affectif tend d'une double manière : selon que nous voulons la gloire de Dieu ; et selon que nous voulons jouir de sa gloire. Le premier mode appartient à l'amour dont nous aimons Dieu en Lui-même ; le second, à l'amour dont nous nous aimons en Dieu. Aussi bien, la première demande est celle-ci : *Que votre nom soit sanctifié* ; par laquelle nous demandons la gloire de Dieu. La seconde est la suivante : *Que votre Royaume arrive* ; par laquelle nous demandons de parvenir à la gloire de son Règne ou de son Royaume ».

Ces deux premières demandes regardent la fin à laquelle nous devons tendre et tout ordonner. Les autres regarderont ce qui doit nous ordonner à cette fin et nous la faire atteindre. « Or, à cette fin, nous pouvons être ordonnés d'une double manière. Il y a ce qui nous y ordonne par soi ; il y a ce qui nous y ordonne par occasion ou accidentellement. Par soi, nous ordonne à la fin ce qui est utile à cette fin. Et, à la fin de la béatitude, une chose peut être utile d'une double manière. D'abord, directement et principalement, selon le mérite dont nous méritons la béatitude en obéissant à Dieu. Quant à cela, il est dit : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.* D'une autre manière, à titre d'instrument et comme chose qui nous aide à mériter. Ici, vient la demande : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour* : soit qu'on l'entende du pain sacramentel, dont l'usage quotidien est profitable à l'homme », déclare expressément saint Thomas, parlant déjà, au treizième siècle, dans le sens des plus récents décrets du Saint-Siège en faveur de la communion fréquente et quoti-

dienne, « et dans ce sacrement, ajoute-t-il, tous les autres se trouvent compris : soit qu'on l'entende aussi du pain corporel, en telle sorte qu'on comprenne sous le pain, tout ce qui est nécessaire ou convenable à notre vie, *omnis sufficientia victùs*, comme s'exprime saint Augustin dans sa lettre *à Probe* (ch. XI). C'est qu'en effet, et l'Eucharistie est le principal sacrement; et le pain, le principal aliment : aussi bien est-il écrit, dans l'Évangile de saint Matthieu, pain *supersubstantiel*, c'est-à-dire *principal*, comme l'explique saint Jérôme.

« D'une façon accidentelle et comme par occasion, nous sommes ordonnés à la béatitude par ce qui écarte l'obstacle nous empêchant de l'acquérir. Or, il y a trois choses qui sont pour nous un obstacle nous empêchant d'acquérir la béatitude. — Premièrement, le péché, qui, directement, exclut du Royaume; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 9, 10) : *Ni les fornicateurs, ni ceux qui servent les idoles*, etc., *ne posséderont le Royaume de Dieu*. Et contre cela est ordonnée la demande : *Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés*. — Secondement, la tentation, qui nous empêche d'observer la volonté de Dieu. Et contre elle est ordonnée la demande : *Ne nous induisez pas dans la tentation;* par laquelle nous demandons, non pas de ne pas être tentés, mais de ne pas être vaincus par la tentation, ce qui est être induit dans la tentation. — Troisièmement, les pénalités » ou les misères « de la vie présente, qui empêchent la suffisance de nos moyens de vivre. Et, contre elles, il est dit : *Délivrez-nous du mal* ». — Ces trois dernières demandes correspondent, on le voit, dans l'ordre du mal ou de l'obstacle à écarter, aux trois demandes précédentes qui regardaient le bien à obtenir. — Rien de plus harmonieux et de plus merveilleusement ordonné que ces demandes de l'Oraison dominicale. Saint Thomas qui avait si bien vu cet ordre et qui vient de le mettre pour nous en si vive lumière, était donc bien fondé à déclarer que l'Oraison dominicale est d'une perfection absolue, dans l'ordre de la prière, nous marquant tout ce que notre cœur doit désirer et demander et l'ordre parfait où nous devons le désirer et le demander, au point que pour avoir tous

les sentiments ou tous les mouvements affectifs de notre cœur et de notre vie ordonnés comme ils doivent l'être en vue de la perfection la plus haute et de la sainteté, il suffirait de les régler sur les demandes de l'Oraison dominicale.

L'*ad primum* explique avec saint Augustin le sens des trois premières demandes que l'objection entendait mal. « Comme saint Augustin le dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. v), *quand nous disons : Que votre nom soit sanctifié, nous ne demandons pas cela comme si le Nom de Dieu n'était pas saint* » et dût le devenir, « *mais pour qu'il soit tenu comme saint par les hommes ;* ce qui regarde la gloire de Dieu devant être propagée par eux. — *Quand nous disons : Que votre Règne arrive, cela n'est point dit comme si maintenant Dieu ne régnait pas ; mais*, selon que s'exprime saint Augustin dans sa lettre *à Probe* (ch. xi), *nous excitons notre désir vers ce Royaume, afin qu'il vienne pour nous et que nous régnions en lui* » : c'est la gloire de Dieu participée en nous dans son ciel, que nous demandons. — « *Quant à la demande : Que votre volonté soit faite, elle s'entend au sens vrai : qu'il soit obéi à vos préceptes ; sur la terre comme au ciel ; c'est-à-dire par les hommes comme par les anges.* — Aussi bien, ces trois premières demandes seront pleinement réalisées dans la vie future. Quant aux autres quatre, elles regardent les nécessités de la vie présente, comme le dit saint Augustin dans l'*Enchiridion* » (ch. cxv).

L'*ad secundum* fait observer que « la prière étant l'interprète du désir, l'ordre des demandes ne répond point à l'ordre de l'exécution, mais à l'ordre du désir ou de l'intention, dans lequel la fin vient avant ce qui est ordonné à la fin, et l'obtention du bien avant l'éloignement du mal ». — On ne pouvait justifier d'une manière plus vraie et plus profonde l'ordre des deux groupes de demandes qui composent l'Oraison dominicale en ce qui est de notre bien à nous.

L'*ad tertium* montre comment « saint Augustin, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. xi), adapte les sept demandes » de l'Oraison dominicale « aux sept dons et aux béatitudes, en disant : *Si la crainte de Dieu est ce qui fait*

bienheureux les pauvres en esprit, nous demandons que soit sanctifié parmi les hommes le Nom de Dieu par une crainte chaste. Si la piété fait que bienheureux sont les doux, nous demandons que vienne son Royaume, afin que nous devenions doux et que nous ne lui résistions pas. Si la science fait que bienheureux sont ceux qui pleurent, nous prions que sa volonté soit faite ; parce qu'ainsi nous ne pleurerons pas. Si la force fait que bienheureux sont ceux qui ont faim, nous prions que notre pain de chaque jour nous soit donné. Si le conseil fait que bienheureux sont les miséricordieux, remettons les dettes, afin que les nôtres nous soient remises. Si l'intelligence fait que bienheureux sont les purs de cœur, prions de n'avoir pas un cœur double, cherchant les choses temporelles d'où les tentations naissent pour nous. Si la sagesse fait que bienheureux sont les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu, prions d'être délivrés du mal : cette délivrance, en effet, fera de nous des hommes libres enfants de Dieu ». — Dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 34, q. 1, art. 6, saint Thomas déclarait que « la réduction des demandes » de l'Oraison dominicale « aux dons » du Saint-Esprit, « ne s'entend pas en cette manière, que dans les demandes il ne soit demandé que les habitus des dons, mais en ce sens que par chaque demande il est demandé quelque chose ayant trait à l'un des dons. Cette réduction peut se prendre d'une double manière. D'abord, en général, en ce sens que tout ce qui se rapporte aux dons se rapporte aussi aux demandes et inversement. Et, de cette sorte, la réduction se fait non seulement par mode d'appropriation, mais encore par mode de propriété ; car, de même que les dons perfectionnent suffisamment en tout ce qui est de la vie active et de la vie contemplative soit pour la vie présente soit pour la vie future, de même aussi pour toutes choses nous implorons par les demandes le secours divin. D'une autre manière, au sens spécial. Et, de cette sorte, on ne peut point, par mode de propriété, ramener chacun des dons à chacune des demandes ; parce que les choses qui sont demandées dans les diverses demandes peuvent appartenir à un même don, et inversement. La réduction se fait par mode d'une certaine appropriation, en tant que chacune des demandes a quelque ressemblance avec

chacun des dons ». — Nous comprenons mieux, après cette explication, le texte de saint Augustin cité ici à l'*ad tertium*.

L'*ad quartum* se réfère encore à saint Augustin pour expliquer les différences qui existent entre saint Matthieu et saint Luc au sujet des demandes de l'Oraison dominicale. « Comme saint Augustin le dit dans l'*Enchiridion* (ch. CXVI), *saint Luc, dans l'Oraison dominicale, n'a point marqué sept demandes, mais seulement cinq. Montrant, en effet, que la troisième demande est en quelque sorte la répétition des deux précédentes, en l'omettant il la donne à entendre* : et cela, parce que la volonté de Dieu tend surtout à cette fin, que nous connaissions sa sainteté et que nous régnions avec Lui. *De même, ce que saint Matthieu marque à la fin : Délivrez-nous du mal, saint Luc ne le met pas, afin que chacun sache qu'en cela il est délivré du mal, qu'il n'est pas induit dans la tentation* ». — On pourrait aussi expliquer la différence des deux Évangélistes, par ce fait que saint Luc travaillait sur des documents oraux ou écrits qui rapportaient l'Oraison dominicale d'une manière abrégée. Il est à noter d'ailleurs qu'elle ne se rattache pas aux mêmes circonstances, dans les deux Évangélistes. Saint Matthieu la rapporte au sujet du Sermon sur la Montagne; saint Luc, au sujet du voyage de Jésus à Jérusalem.

L'*ad quintum* explique les premiers mots de l'Oraison dominicale. « La prière n'est pas adressée à Dieu pour que nous le fléchissions », comme le supposait à tort l'objection ; « mais pour exciter en nous-mêmes la confiance dans la demande. Or, cette confiance est excitée surtout par la considération de l'amour de Dieu pour nous, qui lui fait vouloir notre bien ; et, à cet effet, nous disons : *Notre Père* ; et par la considération de son excellence qui le rend à même de nous accorder ce que nous lui demandons ; et, dans ce but, nous disons : *Qui êtes aux cieux* ». — Nous voyons, par cet *ad quintum*, que le début de l'Oraison dominicale constitue l'exorde le plus parfait en vue des demandes qui doivent suivre. Ce début, en effet, nous met tout de suite en présence de Dieu, et tend à exciter dans nos cœurs une absolue confiance, puisque c'est un *Père*, et un Père qui est le *Tout-Puissant*, qu'il évoque devant le regard de

nos âmes. — On pourrait se demander, à ce sujet, quel est le terme de notre prière ou du regard de notre âme, quand nous disons ainsi : *Notre Père qui êtes aux cieux*. Est-ce Dieu dans l'unité de sa nature, ou dans la Trinité de ses Personnes, ou dans la seule Personne du Père? Il faut dire que c'est Dieu dans la Personne du Père, selon qu'elle implique les deux autres Personnes de la sainte Trinité, et en raison de la nature divine commune aux Trois. C'est ainsi, du reste, que nous nous adressons ordinairement à Dieu dans les prières de la liturgie. Nous demandons au Père, par le Fils, dans l'unité de l'Esprit; et tous trois, par rapport à nous, soit dans l'ordre de la nature, soit plus encore dans l'ordre de la grâce, ont la raison de Père, en fonction des biens qu'ils répandent sur nous par la vertu de la même nature divine et qui nous font les enfants de Dieu.

Rien ne saurait être comparé, comme perfection, dans l'ordre de la prière, à l'Oraison dominicale. Elle nous fait nous adresser, dans un esprit de famille divine, à Celui qui règne, Trine et Un, dans les splendeurs des cieux, et qui nous permet d'aller à Lui comme des enfants vont à leur Père. Elle met dans nos cœurs et sur nos lèvres les désirs et les demandes qui plaisent le plus au cœur de Dieu et qu'Il ne peut pas ne pas exaucer : le désir et la demande de sa gloire telle qu'Il l'a en propre ; et telle qu'Il veut aussi nous la communiquer dans son ciel, pour que nous soyons éternellement heureux, avec Lui, de son propre bonheur; le désir et la demande des moyens qui doivent, sur cette terre, nous assurer, par voie de mérite ou par voie d'éloignement de tout obstacle, la possession future de cette gloire qui nous attend au ciel : accomplissement parfait de la volonté de Dieu ; secours d'ordre surnaturel et d'ordre naturel, qui doivent nous aider à accomplir cette volonté de Dieu dans toute sa perfection ; remise et pardon de nos fautes passées, incompatibles avec la possession de Dieu dans son ciel ; protection tutélaire dans les combats de la tentation sous toutes ses formes ; et pitié pour nos misères quelles qu'elles soient. C'est le cri de l'âme en ce qu'il a de plus pur, de plus profond, de plus haut, de plus complet, de

plus divin. Notre vie tout entière devrait se passer à le faire monter vers Dieu sur des ailes de feu, ou par nos soupirs, ou par nos paroles, ou par nos actes.

Mais, précisément, nous devons maintenant nous enquérir de ceux qui peuvent ainsi prier, du mode dont ils doivent le faire, et de l'efficacité assurée à leur prière. — Et, d'abord, à qui donc appartient-il de prier : est-ce seulement à la créature raisonnable? et les saints, dans le ciel, le peuvent-ils? — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si prier est le propre de la créature raisonnable?

Trois objections veulent prouver que « prier n'est point le propre de la créature raisonnable ». — La première arguë de ce qu' « il appartient au même, semble-t-il, de demander et de recevoir. Or, recevoir convient même aux Personnes incréées, savoir au Fils et à l'Esprit-Saint » : l'un et l'autre, en effet, reçoivent la nature divine. « Donc à eux aussi il convient de prier. Et, en effet, le Fils dit, en saint Jean, chapitre XIV (v. 16) : *Je prierai le Père;* et de l'Esprit-Saint, l'Apôtre dit (*aux Romains*, ch. VIII, v. 26) : *L'Esprit demande pour nous* ». — La seconde objection fait observer que « les anges sont au-dessus des créatures raisonnables, étant des substances intellectuelles. Or, il appartient aux anges de prier; et de là vient qu'il est dit, dans le psaume (XCXI, v. 7) : *Adorez-le, vous tous, ses anges*. Donc prier n'est point le propre de la créature raisonnable ». — La troisième objection dit que « c'est au même qu'il appartient de prier et d'invoquer Dieu, ce qui se fait surtout dans la prière. Or, il convient aux animaux sans raison d'invoquer Dieu; selon cette parole du psaume (CXLVI, v. 9) : *Lui qui donne, aux bêtes, leur pâture, et aux petits des corbeaux qui l'invoquent*. Donc prier n'est point le propre de la créature raisonnable ».

L'argument *sed contra* rappelle que « prier est un acte de la raison, comme il a été dit plut haut (art. 1). Or, c'est de la raison que la créature raisonnable tire son nom. Il s'ensuit que prier est le propre de la créature raisonnable ».

Au corps de l'article, saint Thomas, reprenant et complétant cet argument *sed contra*, déclare que « comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1), la prière est un acte de la raison par lequel on demande à un supérieur, de même que le commandement est un acte de la raison qui ordonne un inférieur à quelque chose. Il s'ensuit que prier conviendra en propre à celui à qui il convient d'avoir la raison et d'avoir un supérieur qui puisse être sollicité. Or, les divines Personnes n'ont rien qui leur soit supérieur. Quant aux animaux » et à tous les autres êtres inférieurs à l'homme, « ils n'ont point de raison. Par conséquent, prier ne convient ni aux divines Personnes, ni aux animaux sans raison, mais c'est le propre de la créature raisonnable ».

L'*ad primum* explique qu' « aux divines Personnes il convient de recevoir par nature; mais prier appartient à celui qui reçoit par grâce. Que si le Fils est dit prier ou demander, c'est en raison de la nature qu'Il s'est unie, savoir la nature humaine, non en raison de la nature divine. Quant à l'Esprit-Saint, Il est dit demander parce qu'Il nous fait demander nous-mêmes ».

L'*ad secundum* rappelle que « la raison et l'intelligence en nous ne sont point des facultés diverses, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 79, art. 8); elles diffèrent seulement comme le parfait et l'imparfait. Et voilà pourquoi quelquefois les créatures intellectuelles, qui sont les anges, sont distinguées des créatures raisonnables; et quelquefois elles sont comprises sous le même nom. Or, c'est en ce second sens que nous disons que prier est le propre de la créature raisonnable » : sous ce nom de créature raisonnable, nous comprenons aussi les anges.

L'*ad tertium* fait observer que « les petits des corbeaux sont dits invoquer Dieu, en raison du désir naturel qui fait que toutes choses désirent à leur manière participer la bonté di-

vine (cf. *1ª-2ᵃᵉ*, q. 1, art. 8). Et c'est ainsi également qu'on dit que les animaux sans raison obéissent à Dieu, selon l'instinct naturel dont Dieu les meut ». Mais ce n'est plus la prière ou l'obéissance prises dans leur sens propre ; auquel sens elles ne conviennent, comme il a été dit, qu'à la seule créature raisonnable.

La prière étant un acte de la raison qui s'adresse à un supérieur, il s'ensuit manifestement qu'il n'y aura à pouvoir prier que la créature douée de raison ou d'intelligence. — Mais, parmi ces créatures, n'y en aura-t-il pas, qui, en raison de leur état, seront dans l'impossibilité de prier : tels, par exemple, les saints qui sont dans le ciel. C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XI.

Si les saints qui sont dans la Patrie prient pour nous ?

¶ Cinq objections veulent prouver que « les saints qui sont dans la Patrie ne prient point pour nous ». — La première fait observer que « l'acte de quelqu'un est plus méritoire pour soi que pour les autres. Or, les saints qui sont dans la Patrie ne méritent point pour eux-mêmes, ni, non plus, ne prient pour eux ; car ils sont déjà arrivés au terme. Donc ils ne prient pas non plus pour nous ». — La seconde objection déclare que « les saints conforment d'une manière parfaite leur volonté à la volonté de Dieu, en telle sorte qu'ils ne veuillent que ce que Dieu veut. Or, ce que Dieu veut s'accomplit toujours. Donc c'est en vain que les saints prieraient pour nous ». — La troisième objection dit que « comme les saints qui sont dans la Patrie sont supérieurs à nous, de même aussi ceux qui sont dans le Purgatoire ; car ils ne peuvent plus pécher. Or, ceux qui sont dans le Purgatoire ne prient point pour nous, mais plutôt nous pour eux. Donc les saints qui sont dans la Patrie ne prient point non plus pour nous ». — La

quatrième objection présente une remarque très intéressante : « Si les saints qui sont dans la Patrie priaient pour nous, la prière des saints plus élevés serait plus efficace. D'où il suit qu'on ne devrait pas implorer les suffrages des saints inférieurs, mais seulement les suffrages des saints supérieurs ». — Enfin, la cinquième objection note que « l'âme de saint Pierre n'est point saint Pierre. Si donc les âmes des saints priaient pour nous, tout le temps qu'elles sont séparées du corps, nous ne devrions pas interpeller saint Pierre à prier pour nous, mais son âme. Or, l'Église fait le contraire. Donc les saints, au moins avant la résurrection, ne prient point pour nous ».

L'argument *sed contra* est le texte du second livre des *Machabées*, chapitre dernier (v. 14), où « il est dit : *Celui-ci est celui qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la sainte cité, Jérémie, le prophète de Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme le dit saint Jérôme (dans son livre *Contre Vigilantius*, n. 6), ce fut l'erreur de Vigilantius, que, *tandis que nous vivons, nous pouvons prier les uns pour les autres : mais après que nous sommes morts, la prière de personne n'est exaucée pour autrui ; alors surtout que les martyrs demandant que leur sang fût vengé n'ont pu l'obtenir*. — Mais, ajoute saint Thomas, ceci est entièrement faux. Dès là, en effet, que la prière pour les autres provient de la charité, comme il a été dit (art. 7 et 8), plus les saints qui sont dans la Patrie ont leur charité parfaite, plus ils prient pour ceux qui sont encore dans l'exil et qui peuvent être aidés de leurs prières; et plus ils sont unis à Dieu, plus leurs prières sont efficaces. L'ordre divin, en effet, comprend ceci, que de l'excellence des supérieurs il se fasse un écoulement dans les inférieurs, comme de la clarté du soleil dans l'atmosphère. Et voilà pourquoi il est dit du Christ, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 25) : *Approchant par Lui-même jusqu'à Dieu afin d'interpeller pour nous*. Aussi bien, saint Jérôme dit, dans son livre *Contre Vigilantius* (endroit précité) : *Si les saints et les martyrs, vivant encore dans le corps, peuvent prier pour les autres, alors qu'ils doivent encore penser à eux-*

mêmes, combien plus après l'obtention des couronnes, des victoires et des triomphes ».

L'*ad primum* déclare qu'« aux saints qui sont dans la Patrie, parce qu'ils sont bienheureux, rien ne manque si ce n'est la gloire du corps, pour laquelle ils prient. Mais ils prient pour nous, à qui manque la perfection dernière de la béatitude. Et leurs prières ont l'efficacité d'obtenir, en vertu de leurs mérites précédents et de l'acceptation divine ».

L'*ad secundum* répond que « les saints demandent ce que Dieu veut être fait par leurs prières. Et ils demandent ce qu'ils estiment devoir être rempli par leurs prières selon la volonté de Dieu ».

L'*ad tertium* explique que « ceux qui sont dans le Purgatoire, bien qu'ils soient supérieurs à nous, en raison de l'impeccabilité, nous sont inférieurs, cependant, en raison des peines qu'ils subissent. Et, à ce titre, ils ne sont point dans l'état de prier, mais plutôt dans celui où l'on prie pour eux ».

L'*ad quartum* enseigne que « Dieu veut que les inférieurs soient aidés par tout ce qui leur est supérieur. Et voilà pourquoi il faut implorer, non pas seulement les saints supérieurs, mais aussi les saints inférieurs. Sans quoi, observe saint Thomas, il n'y aurait à implorer que la miséricorde de Dieu tout seul. — Il arrive même, remarque le saint Docteur, que quelquefois l'invocation d'un saint inférieur est plus efficace : soit parce qu'on les implore avec une dévotion plus grande ; soit parce que Dieu veut faire déclarer leur sainteté ».

L'*ad quintum* dit que « parce que les saints, quand ils vivaient, méritèrent de prier pour nous, à cause de cela nous les invoquons sous les noms dont on les appelait ici et sous lesquels ils nous sont plus connus. Et, aussi, pour insinuer la foi de la résurrection ; comme on lit dans l'*Exode*, ch. III (v. 6 ; cf. saint Matthieu, ch. XXII, v. 31, 32) : *Je suis le Dieu d'Abraham*, etc. ».

Les saints qui sont dans la Patrie prient pour nous. Leur charité plus parfaite et leur union à Dieu les constituent, à un titre spécial, nos intercesseurs auprès de Lui. L'hérésie, qui a voulu contester cette vérité si douce et si consolante, s'est par

trop grossièrement trompée. Nous avons vu, par la citation du concile de Trente, à propos de l'article 4, que l'Église avait confirmé de son autorité infaillible, la doctrine exposée en termes si lumineux par notre saint Docteur. — Nous devons maintenant nous demander comment il faut prier. Et, là-dessus, saint Thomas se pose trois questions : notre prière doit-elle être vocale? l'attention y est-elle requise? faut-il qu'elle se prolonge? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article XII.

Si la prière doit être vocale?

Trois objections veulent prouver que « la prière ne doit pas être vocale ». — La première arguë de ce que « la prière, comme il a été dit (art. 4), s'adresse principalement à Dieu. Or, Dieu connaît la parole du cœur. C'est donc en vain qu'on use de la prière vocale ». — La seconde objection fait observer que « par la prière, l'esprit de l'homme doit monter vers Dieu, comme il a été dit (art. 1, *ad 2um*). Or, les paroles extérieures détournent l'homme de l'ascension de la contemplation vers Dieu; comme, du reste, les autres choses sensibles. Donc il ne faut pas, dans la prière, user de paroles extérieures ». — La troisième objection déclare que « la prière doit être offerte à Dieu en secret; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. VI (v. 6) : *Pour vous, quand vous prierez, entrez dans votre chambre, et, fermant votre porte, priez votre Père dans le secret.* Or, par la parole extérieure, la prière se publie. Donc il ne faut point que la prière soit vocale ».

L'argument *sed contra* apporte le beau texte du psaume (CXLI, n. 2), où « il est dit : *De ma voix j'ai crié vers le Seigneur; de ma voix j'ai prié le Seigneur* ».

Au corps d'article, saint Thomas formule d'abord une distinction qui va lui permettre de préciser admirablement tout ce qui a trait à la prière vocale. « Il y a, dit-il, une double sorte de prière : la prière commune; et la prière particulière.

— La prière commune est celle qui est offerte à Dieu par les ministres de l'Église » au nom ou « en la personne de tout le peuple fidèle. D'où il suit que cette prière doit être manifestée à tout le peuple, pour qui » ou au nom de qui « elle est faite. Et ceci ne pourrait avoir lieu si elle n'était vocale. Aussi bien il a été raisonnablement institué que les ministres de l'Église prononcent même à haute voix ces sortes de prières, afin qu'elles puissent parvenir à la connaissance de tous ». Ici, la condition même de prière publique demande qu'elle soit extérieure et prononcée à voix intelligible.

« La prière particulière » ou privée « est celle qui est offerte par la personne particulière d'un chacun priant soit pour elle-même soit pour les autres. Pour cette prière, il n'est point nécessaire qu'elle soit vocale. — Toutefois, ajoute saint Thomas, la voix » ou la parole extérieure « s'adjoint à cette prière pour une triple raison. — D'abord, pour exciter la dévotion intérieure dont s'élève vers Dieu l'âme de celui qui prie. C'est qu'en effet, les signes extérieurs, soit de paroles, soit aussi de certains actes, meuvent l'homme dans l'ordre de la connaissance, et, par suite, aussi dans l'ordre de l'affection. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, dans sa lettre *à Probe* (ch. IX), que *par les paroles et autres signes nous nous excitons plus vivement à accroître nos saints désirs*. Il faudra donc, dans la prière particulière ou privée, user de ces paroles et de ces sortes de signes autant que cela sert à exciter intérieurement l'esprit. Si, au contraire, l'esprit est distrait par ces choses-là ou empêché de quelque manière que ce puisse être, il faut s'en abstenir. Ceci arrive surtout pour ceux dont l'esprit est suffisamment disposé à la dévotion sans ces sortes de signes. Aussi bien le psalmiste disait (ps. XXVI, v. 8) : *Mon cœur vous a dit : c'est vous seul que cherche mon visage;* et d'Anne », la mère de Samuel, « nous lisons, au premier livre des *Rois*, ch. I (v. 13), qu'*elle parlait dans son cœur* ». On aura remarqué la règle si sage donnée par saint Thomas, à l'occasion de cette première raison qui justifie l'usage de la parole extérieure ou de tous autres signes, dans la prière particulière et privée. Dans la mesure où tout cela peut aider et accroître la dévotion inté-

rieure et l'ascension de l'âme vers Dieu, on doit y recourir; mais il faut le laisser, dès que cela devient une entrave ou un obstacle. — « La seconde raison qui fait qu'on adjoint la prière vocale, est comme la raison de dette à rendre : en telle sorte que l'homme serve Dieu selon tout ce qu'il tient de Dieu, c'est-à-dire non pas seulement par l'esprit, mais aussi par le corps. Ceci convient surtout à la prière en tant qu'elle est satisfactoire. Et voilà pourquoi il est dit dans Osée, chapitre dernier (v. 3) : *Enlevez toute iniquité; acceptez le bien; et nous vous rendrons comme victimes l'hommage de nos lèvres.* — Une troisième raison d'adjoindre la prière vocale est un certain rejaillissement de l'âme sur le corps dû à la véhémence de l'affection du cœur; selon cette parole du psaume (xv, v. 9) : *Mon cœur a été dans la joie et ma langue a éclaté en chants de louanges* ».

L'*ad primum* répond que « la prière vocale n'est point employée à l'effet de manifester à Dieu quelque chose qu'Il ne connaîtrait pas, mais pour que l'esprit de celui qui prie ou des autres soit excité » et porté « vers Dieu ».

L'*ad secundum* accorde que « les paroles qui se rapportent à des choses étrangères distraient l'esprit et empêchent la dévotion de celui qui prie. Mais les paroles qui signifient ce qui a trait à la dévotion excitent les esprits, surtout les esprits qui sont par eux-mêmes moins dévots ».

L'*ad tertium* explique, se référant à saint Jean Chrysostome, ou plutôt à l'auteur anonyme de l'*Œuvre inachevée sur saint Matthieu* rangée parmi les écrits de ce Père, homélie XIII, que « *le Seigneur défend de prier en public quand on y prie pour être vu de ce public. Aussi bien celui qui prie ne doit rien faire de nouveau qui attire les regards des hommes, ou en criant, ou en se frappant la poitrine, ou en étendant les mains.* — Et cependant, comme le dit saint Augustin dans son livre du *Sermon sur la Montagne* (liv. II, ch. III), *être vu des hommes n'est point chose défendue; mais de faire ces choses pour être vu des hommes* ». — Il n'y a donc pas à s'abstenir systématiquement de tout acte extérieur, dans la prière, pouvant être vu des hommes ou même attirer leurs regards. Lorsque les devoirs de la prière

publique ou même les intérêts de la prière privée le demandent, ces actes, quels qu'ils puissent être, sont chose bonne et louable. Il faut seulement éviter l'ostentation ou tout ce qui serait même un manque de discrétion et de sage prudence.

La prière qui peut être vocale ou extérieure, au sens que nous avons dit, doit-elle aussi, même alors, être animée de l'attention intérieure. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et c'est l'objet de l'article suivant.

Article XIII.

S'il est nécessaire à la prière qu'elle soit attentive?

Trois objections veulent prouver qu' « il est nécessaire à la prière qu'elle soit attentive ». — La première est le texte de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. IV (v. 24), où « il est dit : *Dieu est esprit; et ceux qui l'adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent l'adorer*. Or, la prière n'est pas en esprit, si elle n'est pas attentive. Donc il est nécessaire à la prière qu'elle soit attentive ». — La seconde objection rappelle que « la prière est *une ascension de l'intelligence vers Dieu* (saint Jean Damascène, *de la Foi Orthodoxe*, livre III, ch. XXIV). Or, quand la prière n'est pas attentive, l'intelligence ne monte point vers Dieu. Donc il est nécessaire à la prière qu'elle soit attentive ». — La troisième objection dit qu' « il est nécessaire à la prière qu'elle soit exempte de tout péché. Or, il n'est point sans péché, que quelqu'un, quand il prie, souffre que son esprit s'en aille : il semble, en effet, se moquer de Dieu; comme si quelqu'un parlait à un homme et ne prenait pas garde aux paroles qu'il dit. Et voilà pourquoi saint Basile déclare (dans sa *Règle monastique*, ch. I), qu'*il faut implorer le secours divin non d'une façon relâchée ni en laissant l'esprit aller d'ici de là : car celui qui agit de la sorte non seulement n'obtiendra pas ce qu'il demande, mais plutôt irritera la colère de Dieu*. Donc il semble nécessaire à la prière qu'elle soit attentive ». Cette objec-

tion, on le voit, est d'un vif intérêt. La réponse de saint Thomas en montrera la vraie portée.

L'argument *sed contra*, d'une mélancolie délicieuse, fait observer que « même les saints personnages souffrent, parfois, quand ils prient, d'évagations de l'esprit; selon cette parole du psaume (XXXIX, v. 13) : *Mon cœur m'a abandonné : cor meum dereliquit me* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « cette question a surtout sa place quand il s'agit de la prière vocale. Et, à ce sujet, il faut savoir qu'une chose peut être dite nécessaire d'une double manière. D'abord, comme ce par quoi on parvient d'une façon meilleure à la fin. Et, à ce titre, l'attention est absolument nécessaire à la prière. D'une autre manière, une chose est dite nécessaire comme ce sans quoi la chose ne peut pas obtenir son effet. Or, il est un triple effet de la prière. Le premier, commun à tous les actes informés par la charité, qui est de mériter. Pour cet effet, il n'est point requis nécessairement que l'attention soit dans la prière en tout ce qu'elle comprend; mais la vertu de la première intention que l'on a en venant à la prière rend toute la prière méritoire : comme il arrive pour les autres actes méritoires ». On remarquera, au passage, que saint Thomas requiert, de toute nécessité, pour qu'un acte de vertu soit méritoire, qu'il soit fait sous l'influence au moins virtuelle de l'acte de charité; par conséquent, la simple présence de l'habitus de la charité dans l'âme ne suffit pas pour le mérite. Nous avions déjà noté cette doctrine, à propos du péché véniel, *1ª-2ªe*, q. 88, art. 2, et à propos du mérite, *1ª-2ªe*, q. 114, art. 4. « Un second effet de la prière, et qui lui est propre, est d'obtenir » ce qui est demandé. « Pour cet effet, aussi, il suffit de la première intention, qui est principalement regardée par Dieu. Que si cette première intention manque, la prière n'est ni méritoire ni efficace à obtenir. *Dieu*, en effet, *n'écoute point cette prière à laquelle ne fait point d'attention celui qui prie*, comme le dit saint Grégoire (ou plutôt Hugues de Saint-Victor, dans son *Exposition de la Règle de saint Augustin*, ch. III). Un troisième effet de la prière est celui qu'elle produit au moment même où l'on

prie, et c'est une certaine réfection spirituelle de l'âme. Pour ceci est requise de toute nécessité dans la prière l'attention. Et c'est pourquoi il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 14) : *Si je prie* » seulement « *avec la langue, mon esprit demeure sans fruit*. Toutefois, il faut savoir qu'il est une triple attention qui peut être apportée dans la prière vocale. L'une est celle qui fait attention aux paroles, pour ne pas se tromper. L'autre, qui fait attention au sens des paroles. La troisième qui fait attention à la fin » ou au but « de la prière ; c'est-à-dire à Dieu » qu'il s'agit de toucher, « et à la chose en vue de laquelle on prie. Cette dernière attention est la plus nécessaire. Et même les simples (en latin *idiotae*) » qui n'entendent pas le sens des paroles « peuvent l'avoir. Et parfois cette attention, qui porte l'âme vers Dieu, est si forte, que l'esprit en oublie tout le reste, comme le remarque Hugues de Saint-Victor » (*Du mode de prier*, ch. II). Or, nul doute que dans ce dernier cas la prière ne soit particulièrement excellente.

L'*ad primum* déclare qu' « il prie en esprit et en vérité, celui qui vient à la prière à l'instigation de l'Esprit-Saint, quand bien même, dans la suite, en raison de quelque infirmité, l'esprit s'évade » et aille aux choses étrangères.

L'*ad secundum* confirme excellemment la remarque finale qui vient d'être faite. « L'esprit humain, en raison de l'infirmité de la nature, ne peut point se tenir longtemps sur les hauteurs ; car le poids de l'infirmité humaine déprime l'âme vers les choses d'en bas. Et voilà pourquoi il arrive que lorsque l'esprit de celui qui prie monte vers Dieu par la contemplation, tout d'un coup il s'échappe en raison de quelque infirmité ».

L'*ad tertium* répond que « si quelqu'un, de propos délibéré, commet l'évagation de l'esprit durant la prière, c'est là un péché, qui empêche le fruit de la prière. Et contre cela, saint Augustin dit dans sa Règle : *Dans les psaumes et dans les hymnes, quand vous priez Dieu, ayez dans l'esprit ce que vous proférez des lèvres*. Mais l'évagation de l'esprit qui n'est point de propos délibéré, n'enlève point le fruit de la prière. Et c'est pourquoi

saint Basile dit (endroit cité dans l'objection) : *Que si, affaibli par le péché, tu ne peux point te fixer dans la prière, retiens-toi autant que tu le peux et Dieu te pardonnera; parce que ce n'est point par négligence, mais à cause de ta fragilité qui ne te permet pas de te tenir devant Lui comme il le faudrait* ». — Cette doctrine si humaine, qui, sans rien sacrifier à la paresse ou à la négligence et aux distractions coupables, tient compte cependant de la faiblesse qui est la nôtre après le péché, est on ne peut plus consolante.

La prière, pour ce qui est du mieux de ses intérêts, demande l'attention pure et simple; mais, comme nécessité absolue, s'il s'agit du mérite à acquérir ou aussi de l'objet de la prière à obtenir, il suffit de l'intention du début se continuant ensuite virtuellement pendant le reste de la prière; s'il s'agissait de la réfection spirituelle de l'âme, en raison de l'acte même de la prière, il faudrait, dans ce cas, l'attention actuelle, non pas seulement à la prononciation matérielle des paroles, mais aussi au sens de ces paroles, ou, à tout le moins, et par-dessus tout, au terme de la prière, c'est-à-dire à Dieu que l'on prie et à la chose pour laquelle on le prie. — Que penser de la durée de la prière? Faut-il que la prière soit longue? Ne faudrait-il même pas qu'elle dure toujours? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XIV.

Si la prière doit être longue comme durée?

Trois objections veulent prouver que « la prière ne doit pas être longue comme durée ». — La première cite le mot de l'Évangile, où « nous lisons, en saint Matthieu, ch. VI (v. 7) : *Quand vous priez, ne vous livrez pas à de multiples paroles*. Or, celui qui prie longtemps doit se livrer à de multiples paroles; surtout, si la prière est vocale. Donc la prière ne doit pas être longue comme durée ». — La seconde objection dit que « la

prière est la traduction du désir. Or, le désir est d'autant plus saint qu'il est davantage ramené à une seule chose; selon cette parole du psaume (XXVI, v. 4) : *J'ai demandé au Seigneur une seule chose; et celle-là je la poursuivrai.* Donc la prière aussi est d'autant plus agréable à Dieu qu'elle est plus courte ». — La troisième objection déclare qu' « il semble illicite que l'homme passe les limites fixées par Dieu, surtout dans les choses qui touchent au culte divin; selon cette parole de l'*Exode*, ch. XIX (v. 21) : *Avertis ce peuple, de peur qu'il ne veuille passer les limites fixées et essayer de voir le Seigneur, et qu'il n'en périsse un grand nombre.* Or, le terme de la prière nous a été fixé par le Seigneur, quand Il a institué l'Oraison dominicale, comme on le voit par saint Matthieu, ch. VI (v. 9 et suiv.). Donc il n'est point permis de prolonger la prière au delà de ce terme ».

L'argument *sed contra*, se portant à l'extrême opposé, dit qu' « il semble qu'il faille prier continuellement. C'est qu'en effet le Seigneur dit, en saint Luc, ch. XVIII (v. 1) : *Il faut toujours prier et ne jamais se lasser.* Et, dans la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. V (v. 17), il est dit : *Priez sans interruption* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nous pouvons parler de la prière en un double sens : d'abord, selon elle-même; ensuite, selon sa cause. — La cause de la prière est le désir de la charité, d'où la prière doit procéder. Ce désir doit être en nous continuel, ou en acte, ou en vertu : la vertu de ce désir demeure dans toutes les choses que nous faisons sous la motion de la charité : c'est ainsi que *nous devons faire toutes choses pour la gloire de Dieu*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 31). Et, de ce chef, la prière doit être continuelle. Aussi bien saint Augustin dit, dans sa lettre *à Probe* (ch. IX) : *Dans la foi, l'espérance et la charité, notre désir se continuant toujours, nous prions sans cesse.* — Mais la prière considérée en elle-même ne peut pas être assidue » ou continuelle; « parce qu'il faut vaquer à d'autres œuvres. *Seulement*, comme le dit saint Augustin, au même endroit, *à certains intervalles d'heures et de temps, nous prions Dieu*

même par des paroles, afin qu'à l'aide de ces signes extérieurs nous nous avertissions nous-mêmes : que nous nous manifestions à nous-mêmes combien nous avons progressé dans notre désir : et que nous nous excitions plus vivement à progresser encore. Et parce que la quantité d'une chose doit être proportionnée à sa fin, comme la quantité de la potion à la santé, de là vient qu'il est à propos que la prière » en elle-même « dure autant que c'est utile pour exciter la ferveur du désir intérieur. Mais quand elle dépasse cette mesure, en telle sorte qu'elle ne peut durer sans ennui ou dégoût, il ne faut pas la prolonger davantage », à moins qu'il ne s'agît d'une prière fixée quant à sa durée par une règle indépendante de notre volonté. « Aussi bien saint Augustin dit, dans sa lettre *à Probe* (ch. x) : *On rapporte que les frères en Égypte ont de fréquentes prières, mais très courtes et jetées comme en courant par mode de flèches, de peur que cette intention, hautement en éveil, qui est souverainement nécessaire en celui qui prie, ne s'évanouisse et ne s'émousse par des longueurs démesurées. Et, par là, eux-mêmes montrent assez que cette intention, de même qu'il ne faut pas l'émousser quand elle ne peut point durer, de même aussi, quand elle dure, il ne faut point l'interrompre aisément* ». — Saint Thomas ajoute, complétant ces réflexions si sages de saint Augustin, que « comme il faut en agir ainsi, dans la prière privée, eu égard à l'intention ou à la ferveur de celui qui prie, il le faut également, dans la prière commune ou publique, eu égard à la dévotion du peuple » : ne s'exposant point à lasser cette dévotion ou à la rebuter par des prières multipliées ou prolongées sans discrétion aucune; mais évitant aussi de tomber dans un excès contraire, qui priverait la dévotion publique de ses légitimes exigences.

L'*ad primum* répond encore par un texte lumineux de saint Augustin, emprunté à sa lettre *à Probe* (ch. ix) : *Prolonger sa prière*, dit-il, *n'est point la même chose que se perdre en paroles; car autre est la multiplicité des paroles, autre la prolongation du mouvement affectif. Et, en effet, nous lisons du Seigneur Lui-même, qu'Il passait ses nuits en prière, et qu'Il priait longuement, à l'effet de nous donner l'exemple.* Et plus bas, il ajoute : *Que la multipli-*

cité des paroles soit absente de la prière : mais que ne fasse point défaut la supplication, si le désir fervent persévère. C'est qu'en effet la multiplicité des paroles, dans la prière, consiste à traiter en paroles superflues une chose nécessaire : car souvent cette affaire se traite mieux par les gémissements que par les discours ».

L'*ad secundum* déclare que « la durée de la prière ne consiste point en ce que beaucoup de choses soient demandées, mais en ce que le mouvement du cœur se continue dans le fait de désirer une même chose ».

L'*ad tertium* fait observer que « le Seigneur n'a point institué cette Oraison » dominicale, « comme si nous ne devions user que de ces paroles quand nous prierions ; mais parce que l'intention ou le désir de notre prière doit tendre à obtenir ces seules choses » qui s'y trouvent marquées, « en quelque manière que nous les exprimions ou que nous les pensions ».

Nous avons ici un *ad quartum*, parce que l'argument *sed contra* pourrait être mal compris. Il est vrai qu'il faut prier toujours sans jamais se lasser ; mais ceci ne doit pas s'entendre de la prière en elle-même : il s'agit seulement de sa cause ou du désir de la charité. — Et, en effet, « quelqu'un prie continuellement, ou bien parce qu'il a la continuité du désir, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article) ; — ou bien parce qu'il ne manque pas de prier aux heures ou aux temps marqués ; — ou bien, en raison de l'effet : soit en celui qui prie, et qui même après la prière, demeure plus dévot ; soit aussi dans les autres, comme si quelqu'un, par ses bienfaits, en provoque un autre à prier pour lui, alors que lui-même cesse de prier et se repose ».

La prière, prise en elle-même ou dans l'acte soit intérieur soit extérieur qui la constitue, ne saurait durer toujours et sans interruption. C'est là chose absolument impossible sur cette terre. Mais la cause d'où elle provient, et qui n'est autre que le mouvement de la charité portant l'âme vers Dieu, peut et doit durer toujours, sinon dans son acte, au moins dans la vertu de cet acte. Ce point de doctrine, si important et qui domine toute la question de la valeur surnaturelle de nos actes, est mis en vive lumière par saint Thomas, dans le commentaire sur les

Sentences, liv. IV, dist. 15, q. 4, art. 2, q^{la} 3 et 4. Nous reproduisons ici l'enseignement du saint Docteur, parce qu'il éclaire non seulement la question de l'attention requise dans la prière et la question de la durée de la prière que nous venons de voir, mais aussi celle de son efficacité, que nous allons aborder. Il est encore, nous venons de le dire, de la plus haute importance pour la question du mérite en général.

« Un acte, explique saint Thomas dans la q^{la} 3, est dit durer d'une double manière : ou selon son essence ; ou selon sa vertu ou son effet. C'est ainsi que la motion de celui qui lance une pierre dure quant à l'essence de l'acte tandis qu'il tient de la main cette pierre et la projette ; mais la vertu de la motion dure tout autant que la pierre par la force de l'impulsion première continue de se mouvoir. Pareillement aussi, je dis que la durée de la prière peut se considérer d'une double manière : ou selon l'essence de l'acte, et de la sorte l'homme ne doit pas prier continuellement ou toujours, car il faut qu'il s'occupe parfois d'autre chose ; ou selon la vertu, et de la sorte sa vertu, surtout en ce qui est de son commencement, demeure dans toutes les autres œuvres que nous faisons dans l'ordre voulu : nous devons, en effet, ordonner toutes choses à la possession de la vie éternelle ; et voilà pourquoi le désir de la vie éternelle, qui est le principe de la prière, demeure dans toutes les œuvres bonnes, selon sa vertu : aussi bien la glose dit, sur la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. v (v. 17) : *Il ne cesse point de prier, celui qui ne cesse point de faire le bien.* Mais de même que la vertu de la motion première va s'affaiblissant toujours, en telle sorte qu'à un moment la pierre lancée s'arrête ou même se meut d'un mouvement contraire, à moins qu'elle ne soit lancée de nouveau ; pareillement, comme le dit saint Augustin, dans sa lettre *à Probe* (ch. ix), *les soins de la vie font que le désir s'attiédit d'une certaine manière ; et voilà pourquoi, à certaines heures, nous appliquons de nouveau notre esprit à l'œuvre de la prière de peur que le désir qui commençait à s'attiédir ne se refroidisse tout à fait* ».

Dans la q^{la} 4, le saint Docteur ajoute : « L'attention actuelle est requise, pour la prière, d'une certaine manière, ou pour

éviter la transgression, quand il s'agit de la prière commandée, ou pour le mérite, dans la prière qui n'est point de précepte; mais non de toutes manières. Comme il a été dit, en effet, un acte demeure quelquefois et dans son essence et dans sa vertu; mais quelquefois l'acte passe et la vertu demeure, comme il a été vu dans l'exemple de la projection de la pierre : et, pour l'acte, demeurer ainsi dans sa vertu est un certain mode intermédiaire entre ce qui est pour lui être en habitude ou en raison de l'habitus ou habituellement et être en acte ou actuellement ; car ce qui est dans l'habitude ou habituellement ou en raison de l'habitus n'est l'acte ni en vertu ou dans son efficacité qui se continue ni dans son essence. Ainsi donc, d'après cela, je dis que l'attention dans la prière doit demeurer toujours selon sa vertu ou son efficace; mais il n'est point requis qu'elle demeure toujours par l'essence de l'acte. Or, elle demeure selon la vertu, lorsque l'homme vient à la prière avec l'intention d'obtenir quelque chose, ou de rendre à Dieu ses devoirs, quand bien même, dans la suite de la prière, l'esprit soit emporté à autre chose, à moins que l'évagation ne soit telle que la force de la première intention se perde entièrement; et voilà pourquoi il faut que fréquemment l'homme rappelle à soi son cœur ».

Voilà donc nettement enseignée par saint Thomas la nécessité de l'acte intérieur de charité se continuant au moins dans l'efficacité de sa vertu motrice, pour que nos actes, bons de par ailleurs en eux-mêmes, aient une valeur de mérite devant Dieu dans l'ordre surnaturel. — Cette doctrine, si essentielle (cf. *1ª-2ᵃᵉ*, q. 88, art. 2, t. VIII, pp. 781-786), va être affirmée encore avec une extrême netteté par saint Thomas, dans les deux articles qui vont suivre, où il s'agit de l'efficacité de la prière, soit dans le juste, soit dans le pécheur. Venons tout de suite au premier de ces deux articles.

Article XV.

Si la prière est méritoire?

Trois objections veulent prouver que « la prière n'est pas méritoire ». — La première observe que « tout mérite procède de la grâce. Or, la prière précède la grâce; car aussi la grâce elle-même est obtenue par la prière, selon cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. XI (v. 13) : *Votre Père du ciel donnera l'Esprit bon à ceux qui lui demandent.* Donc la prière n'est pas un acte méritoire ». — La seconde objection dit que « si la prière mérite quelque chose il semble qu'elle doit mériter surtout ce qui est demandé dans la prière. Or, ceci n'est pas toujours mérité; car, souvent, même les prières des saints ne sont point exaucées : c'est ainsi que saint Paul ne fut pas exaucé, quand il demandait que l'aiguillon de la chair lui fût enlevé (seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII, v. 7 et suiv.). Donc la prière n'est pas un acte méritoire ». — La troisième objection déclare que « la prière s'appuie surtout sur la foi; selon cette parole de saint Jacques, ch. I (v. 6) : *Qu'il demande dans la foi, sans aucune hésitation.* Or, la foi ne suffit pas pour mériter, comme on le voit en ceux qui l'ont informe. Donc la prière n'est pas un acte méritoire ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ce mot du psaume (XXXIV, v. 13) : *Ma prière s'est retournée dans mon sein*, la glose dit : *Si elle n'a pas profité aux autres, moi cependant je n'ai pas été frustré de ma récompense.* Or, la récompense n'est due qu'au mérite. Donc la prière a raison de mérite ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 13), la prière, outre l'effet de consolation spirituelle qu'elle apporte au moment présent où elle se fait, a une double vertu par rapport à un effet à venir; savoir : la vertu de mériter; et la vertu d'obtenir. — Or, la prière, comme, du reste, tout autre acte de vertu, a l'efficace de mériter, en tant qu'elle procède de la racine de la charité, dont l'objet

propre est le bien éternel qui par sa fruition termine notre mérite. Toutefois, la prière procède de la charité par l'entremise de la religion, dont la prière est l'acte, ainsi qu'il a été dit (art. 3), et avec le concours de plusieurs autres vertus, qui sont requises pour la bonté de la prière, savoir l'humilité et la foi. A la religion, en effet, il appartient d'offrir la prière à Dieu. A la charité appartient le désir de la chose dont la prière demande la réalisation. Quant à la foi, elle est nécessaire, du côté de Dieu que nous prions : en ce sens que nous devons croire que nous pouvons obtenir de Lui ce que nous demandons. Et l'humilité est nécessaire du côté de celui qui demande, lequel doit reconnaître son indigence. La dévotion aussi est nécessaire; mais celle-ci appartient à la religion, dont elle est le premier acte, nécessaire pour tous ceux qui viennent ensuite, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3, *ad 1^am^*; q. 82, art. 1, 2) ». On aura remarqué ce tableau, tracé par saint Thomas, des conditions requises, du côté des diverses vertus, pour que la prière obtienne pleinement son effet de mérite. Il sera complété encore, du côté des dispositions du sujet, par ce que saint Thomas nous marquera à l'*ad secundum*. — Mais nous avons dit aussi que la prière avait encore une vertu d'impétration. « La prière a cette efficace d'impétrer, de la grâce de Dieu que nous prions et qui Lui-même nous induit à prier. Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Paroles du Seigneur* (ch. 1) : *Il ne nous exhorterait pas à demander, s'Il ne voulait pas donner*. Et saint Jean Chrysostome dit : *Il ne refuse jamais, à celui qui prie, ses bienfaits. Lui qui par sa piété excite ceux qui prient à ne point se lasser* ». Cette autre efficacité de la prière sera aussi expliquée tout à l'heure à l'*ad secundum*.

L'*ad primum* déclare que « la prière qui est sans la grâce sanctifiante n'est point méritoire; pas plus que ne l'est aucun autre acte de vertu. Et cependant, même la prière qui demande la grâce sanctifiante procède d'une certaine grâce, comme d'un certain don gratuit; car le fait même de prier est un certain *don de Dieu*, selon que le dit saint Augustin, au livre de *la Persévérance* » (ch. IV). — La prière qui se fait hors de la grâce sanctifiante à l'effet de l'obtenir n'est évidemment pas le pro-

duit ou l'effet de cette grâce ; et, par suite, n'a pas de mérite proprement dit. Mais elle est l'effet de la grâce actuelle ; et pour autant, elle aboutit, en vertu de cette grâce, par mode de mouvement suppliant, à la grâce demandée.

L'*ad secundum*, comme nous l'avons déjà dit, va nous donner le dernier mot sur les conditions de la prière pour qu'elle obtienne infailliblement son effet, soit par mode de mérite, soit, plus spécialement, par mode de demande. Répondant directement à l'objection, saint Thomas nous avertit que « le mérite de la prière vise parfois à autre chose principalement qu'à ce qui est demandé. Le mérite, en effet, est ordonné surtout à la béatitude ; mais la demande de la prière s'étend quelquefois directement à certaines autres choses », comme sont, par exemple, les biens même temporels, « ainsi qu'il a été dit (art. 6). Si donc cette autre chose que quelqu'un demande pour soi n'est pas utile pour lui à la béatitude, le mérite ne l'atteint pas ; bien plus, parfois, en demandant cela et en le désirant, il perd le mérite : comme si quelqu'un demandait la réalisation de quelque péché ; et ceci est prier contrairement à la piété. — Parfois, ce qui est ainsi demandé n'est point nécessaire au salut, ni non plus manifestement contraire. Dans ce cas, bien que celui qui prie mérite par son acte la vie éternelle », comme par tout autre acte de vertu fait sous le mouvement de la charité, « cependant il ne mérite point », à titre de chose nécessairement connexe avec l'objet propre du mérite qui est la vie éternelle, « ce qu'il demande. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, dans le livre des *Sentences de Prosper* (sent. CCXII) : *Celui qui prie fidèlement Dieu pour les nécessités de cette vie est exaucé miséricordieusement et miséricordieusement n'est pas exaucé* », selon qu'il plaît à Dieu. « *Car le médecin sait mieux que le malade ce qui est utile à ce dernier*. Voilà pourquoi aussi saint Paul ne fut pas exaucé, quand il demandait que lui fût enlevé l'aiguillon de la chair ; parce que ce n'était pas expédient pour lui ». Dans ces sortes de demandes, l'objet de la prière n'a point d'entraîner, par lui-même, la nécessité que Dieu l'exauce en vertu d'une connexion rigoureuse avec l'objet du mérite qui est toujours infailliblement atteint : n'étant point lié nécessairement à cet

objet, c'est à Dieu lui-même qu'il appartient, finalement, de voir s'il est bon ou s'il n'est pas bon que cet objet de la demande soit obtenu, selon qu'en effet il est utile ou nuisible en vue du seul vrai bien à obtenir, qui est la vie éternelle. — « Si, au contraire, la chose qui est demandée est utile à la béatitude de l'homme, comme se rattachant à son salut, il la mérite, non pas seulement en priant, mais même en accomplissant les autres bonnes œuvres. Il reçoit donc indubitablement ce qu'il demande, mais quand il doit le recevoir », c'est-à-dire au moment où en effet la concession de l'objet de la prière doit servir à son salut : « *il est, en effet, certaines choses qui ne sont point refusées, mais elles sont différées pour être données au temps voulu*, comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (traité CII). Seulement, cette obtention peut être empêchée, si l'on ne persévère pas dans le fait de demander. Et voilà pourquoi saint Basile dit (dans sa *Règle monastique*, ch. I) : C'est pour cela que quelquefois tu demandes et tu ne reçois point : *parce que tu demandes des choses mauvaises, ou sans foi, ou avec légèreté, ou des choses qui ne te sont pas profitables, ou que tu te désistes.* — Parce que, d'autre part, l'homme ne peut pas mériter pour autrui la vie éternelle d'un mérite condigne, comme il a été vu plus haut (*I*ᵃ-*2*ᵃᵉ, q. 114, art. 6), de là vient que par conséquent les choses non plus qui touchent à la vie éternelle ne peuvent point quelquefois être méritées d'un mérite condigne pour autrui. Et c'est à cause de cela que n'est point toujours exaucé celui qui prie pour autrui, comme il a été vu plus haut (art. 7, *ad 2ᵘᵐ, ad 3ᵘᵐ*) », même s'il demande pour autrui ce qui est par excellence l'objet de la prière ; savoir : la béatitude éternelle et les bienfaits qui y conduisent. Le mouvement de la prière, en effet, qui vient de l'Esprit-Saint, et qui tient de cette origine sa vertu méritoire et son efficace, n'est pas toujours ordonné, quand il porte sur autrui, à la réalisation effective du bien qui en est l'objet, quel que soit ce bien-là. Dans ce cas, la prière aura toujours son bon effet en celui qui prie ; mais non en celui pour qui l'on prie : tout dépend ici des secrets conseils de Dieu dans la distribution de ses dons. — Après avoir donné ces lumineuses explications, saint Thomas conclut : « En

raison de cela, on assigne quatre conditions, qui font, lorsqu'elles concourent, que toujours l'on obtient ce que l'on demande; savoir, quand, *pour soi*, on demande *les choses nécessaires au salut, pieusement* et *avec persévérance* ».

L'*ad tertium* explique que « la prière s'appuie principalement sur la foi, non quant à l'efficace de mériter, car, de ce chef, elle s'appuie principalement sur la charité, mais quant à l'efficace d'impétrer » ou d'obtenir ce qu'elle demande. « C'est, en effet, par la foi que l'homme a la connaissance de la toute-puissance divine et de la miséricorde, desquelles la prière impètre » ou obtient « ce qu'elle demande ».

La prière du juste, quand elle se fait sous l'influx de la charité, est toujours méritoire, et son mérite aboutit toujours à l'obtention de ce qui est de l'ordre du mérite, surtout quand elle se fait avec une foi grande, une dévotion ardente, et une humilité profonde; mais, dans l'ordre seul de la demande, elle n'obtient pas toujours ce qui en est l'objet : pour que, dans cet ordre, son efficace soit absolue, il faut qu'on demande, pour soi, les choses nécessaires au salut, avec piété et persévérance. — Mais que penser de la prière des pécheurs? A-t-elle quelque valeur ou quelque efficace dans l'ordre même de l'impétration? Peuvent-ils obtenir quelque chose de Dieu quand ils prient? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article XVI.

Si les pécheurs, quand ils prient, obtiennent quelque chose de Dieu?

Trois objections veulent prouver que « les pécheurs, quand ils prient, n'obtiennent point quelque chose de Dieu ». — La première est le mot que nous lisons, en saint Jean, ch. IX (v. 31) : *Nous savons que les pécheurs ne sont point écoutés de Dieu*. Et ceci concorde avec ce qui est dit dans les *Proverbes*,

ch. XXVIII (v. 9) : *Celui qui détourne ses oreilles pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécrable* : or, la prière exécrable n'obtient pas quelque chose de Dieu. Donc les pécheurs n'obtiennent point quelque chose de Dieu ». — La seconde objection fait observer que « les justes obtiennent de Dieu ce qu'ils méritent, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. préc. *ad* 2um). Or, les pécheurs ne peuvent rien mériter; car ils n'ont point la grâce, ni non plus la charité, qui est *la vertu de la piété*, comme dit la glose, sur ces mots de la seconde Épître *à Timothée*, chapitre III (v. 5) : *Ayant l'apparence de la piété, ils renient sa vertu* : d'où il suit qu'ils ne prient point avec piété, ce qui est requis pour que la prière obtienne ce qu'elle demande, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc., *ad* 2um). Donc les pécheurs n'obtiennent rien, quand ils prient ». — La troisième objection en appelle à « saint Jean Chrysostome », qui « dit, sur saint Matthieu (il s'agit plutôt de l'anonyme *Œuvre inachevée* sur saint Matthieu, rangée parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome, homélie XIV) : *Le Père n'écoute point volontiers la prière qui n'a pas été dictée par le Fils*. Or, dans l'Oraison » dominicale « que le Christ a dictée, il est dit : *Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons les leurs à ceux qui nous doivent* : chose que les pécheurs ne font point. Donc, ou ils mentent en disant cela, et, par suite, ils ne sont point dignes d'être exaucés ; ou, s'ils ne le disent point, ils ne sont point exaucés, parce qu'ils ne gardent point la forme de prière instituée par le Christ ».

L'argument *sed contra* est une belle remarque de « saint Augustin », qui « dit, *sur saint Jean* (traité XLIV) : *Si Dieu n'écoutait pas les pécheurs, le publicain aurait dit en vain : Seigneur, soyez-moi propice, à moi pécheur*. Et saint Jean Chrysostome dit (anonyme précité, homélie XVIII) : *Quiconque demande reçoit, qu'il soit juste, ou qu'il soit pécheur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans le pécheur, il faut considérer deux choses; savoir : la nature, que Dieu aime; et la faute, qu'Il déteste. Si donc le pécheur, en priant, demande quelque chose en tant que pécheur, c'est-à-dire selon le désir du péché, cela n'est pas écouté de Dieu par miséricorde, mais quelquefois c'est écouté dans une vue de ven-

geance, Dieu permettant que le pécheur se précipite encore davantage dans le péché; car *il est des choses que Dieu nie ou refuse dans sa bonté, et qu'Il accorde dans sa colère*, comme le dit saint Augustin (*sur saint Jean*, traité LXXIII). Mais la prière du pécheur procédant du bon désir de la nature, Dieu l'exauce, non comme chose due en justice, car le pécheur ne le mérite point », à la différence du juste qui peut mériter l'objet de sa prière, ainsi qu'il a été dit, « mais par pure miséricorde, pourvu que soient observées les quatre conditions marquées » à l'article précédent, *ad 2um*, « savoir : qu'on demande, pour soi, les choses nécessaires au salut, pieusement et avec persévérance ». — Nous reviendrons tout à l'heure, à propos de l'*ad secundum*, sur ces conditions, en tant qu'elles conviennent au pécheur.

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Augustin *sur saint Jean* (traité XLIV), ce mot », cité dans l'objection, « est de l'aveugle *encore oint*, c'est-à-dire non encore parfaitement illuminé » dans l'ordre de la vérité. « Et voilà pourquoi, il n'y a pas à s'y tenir. — Quoique, ajoute saint Thomas, il puisse être vérifié, si on l'entend du pécheur en tant qu'il est pécheur : auquel sens, aussi, sa prière est dite exécrable ».

L'*ad secundum* résout la difficulté, très délicate, que faisait l'objection, au sujet de la troisième condition requise pour l'efficacité de la prière. Il est vrai que « le pécheur ne peut pas prier pieusement, en ce sens que sa prière soit informée par l'habitus de la vertu », puisque cet habitus est celui de la charité, que le pécheur n'a pas. « Toutefois, sa prière peut être pieuse, en ce sens qu'il peut demander quelque chose qui a trait à la piété ; comme celui qui n'a pas l'habitus de la justice peut vouloir quelque chose qui est juste, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 59, art 2). Et bien que sa prière ne soit pas méritoire, elle peut cependant être efficace dans l'ordre de l'impétration ; car si le mérite s'appuie sur la justice, l'impétration s'appuie sur la grâce ». — Le pécheur qui n'a ni la grâce sanctifiante, ni la charité, ni aucune vertu surnaturelle et infuse, ne peut produire aucun acte vraiment pieux, c'est-à-dire pleinement vertueux. Mais il peut produire des actes qui portent

sur l'objet des vertus naturelles, quelquefois même sous l'influx de l'habitus acquis de ces vertus selon qu'il a imparfaitement la raison de vertu dans l'ordre naturel. Il peut aussi, sous l'action de la grâce actuelle de l'Esprit-Saint, orienter son désir vers ce qui est l'objet des vertus surnaturelles infuses, et même vers l'objet de la charité. Dans aucun de ces cas, son acte n'aura la raison d'acte méritoire, au sens du mérite condigne, qui donne droit d'obtenir de Dieu, en stricte justice, ce qui en est l'objet. Mais il peut suffire à provoquer l'action miséricordieuse de Dieu se laissant toucher et accordant par pure grâce ce qui lui est demandé. C'est en ce sens que nous le disons pieux. — On le voit : pour saint Thomas, la condition de piété dans la prière se ramène à la question du désir qui la cause. Si ce désir est le désir de la vertu de charité, la piété est parfaite : c'est celle qui convient au juste. Si le désir est simplement celui de la bonté de la nature, même aidé d'une certaine action de la grâce, mais en deçà de la charité, on a encore la piété dans la prière, mais manifestement une piété d'ordre imparfait : cette piété peut convenir au pécheur, quand il agit hors de l'influence de son péché. Que si le désir est celui du péché, il est le contraire même de toute piété : et c'est celui du pécheur qui agit comme tel.

L'*ad tertium* fait observer que « comme il a été dit (art. 7, *ad 1um*), l'Oraison dominicale est proférée en la personne commune de toute l'Église. Il suit de là que si quelqu'un qui ne veut pas remettre ses dettes au prochain, dit l'Oraison dominicale, il ne ment pas, bien que ce qu'il dit ne soit pas vrai quant à sa personne ; car cela demeure vrai quant à la personne de l'Église. Mais comme il n'en fait pas partie lui-même en raison de son état, il est privé du fruit de la prière. — Quelquefois cependant il est des pécheurs qui sont disposés à remettre à ceux qui leur doivent. Ceux-là, quand ils prient, sont exaucés : selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXVIII (v. 2) : *Pardonne au prochain qui t'a nui ; et alors, quand tu prieras, tu seras absous de tes péchés* ».

Nous ne pouvons mieux faire, pour résumer cette grande

question de l'efficacité de la prière, jointe d'ailleurs à ce que nous avons dit de la raison même de la prière dans les premiers articles, qu'en reproduisant ici deux merveilleux chapitres de la Somme *Contre les Gentils*. Ce sont, au livre III, les chapitres XCV et XCVI.

Les voici dans leur suite.

« Il faut considérer que comme l'immutabilité de la divine Providence n'impose point la nécessité aux choses qu'elle atteint, pareillement elle n'exclut pas l'utilité de la prière. Ce n'est point, en effet, dans ce but qu'on répand sa prière devant Dieu, pour que la disposition éternelle de la Providence soit changée, car c'est là chose impossible; mais pour que l'homme obtienne de Dieu ce qu'il désire. — Il convient, en effet, que Dieu se rende aux désirs pieux de la créature raisonnable : non point comme si nos désirs mouvaient l'immutabilité de Dieu; mais parce qu'il provient de sa bonté qu'Il réalise les désirs qui conviennent. Comme, en effet, toutes choses désirent naturellement le bien, et qu'il appartient à la suréminence de la bonté divine qu'elle distribue l'être et le bien-être selon un certain ordre, c'est une conséquence que par sa bonté Il remplisse les désirs pieux qui se traduisent par la prière. — De même, il appartient au principe qui meut de conduire à la fin ce qu'il meut. Et de là vient que par la même nature une chose est mue à la fin, atteint cette fin, et se repose en elle. Or, tout désir est un certain mouvement vers le bien ; et ce mouvement ne peut venir dans les choses que de Dieu, qui par son essence est bon et la source de la bonté : tout moteur, en effet, meut à quelque chose qui lui est semblable. A Dieu donc il appartient selon sa bonté que les désirs bons qui se traduisent par la prière soient conduits à l'effet qui convient. — De même, plus les choses sont rapprochées du principe qui meut, plus elles reçoivent l'impression de son mouvement; et c'est ainsi que plus les choses sont rapprochées du feu, plus elles sont chauffées par lui. Or, les substances intellectuelles sont plus rapprochées de Dieu que les substances de la nature qui sont inanimées. L'impression de la motion divine sera donc plus efficace dans les substances intellectuelles que dans les autres substances qui sont

dans la nature. D'autre part, les corps de la nature participent à ce point de la bonté divine qu'ils reçoivent d'elle le désir naturel du bien et aussi l'accomplissement de ce désir ou de cet appétit, ce qui se fait tandis qu'ils atteignent leurs fins propres. Combien plus donc les substances intellectuelles obtiendront l'accomplissement de leurs désirs qui sont offerts à Dieu par la prière. — De plus, il est de la raison de l'amitié, que l'aimant veuille accomplir le désir de l'aimé, en tant qu'il veut le bien et la perfection de l'aimé ; ce qui fait dire que les amis ont un même vouloir. Or, Dieu aime sa créature ; et Il aime chacune d'elles d'autant plus qu'elles participent davantage de sa bonté qui est le premier et le principal objet de son amour. Il veut donc remplir les désirs de la créature raisonnable, qui, parmi toutes les créatures, est celle qui participe le plus parfaitement la divine bonté. Et parce que la volonté de Dieu est productrice des choses, il s'ensuit qu'il appartient à la bonté divine de remplir les désirs de la créature raisonnable, qui lui sont proposés par la prière. — De plus, le bien de la créature est une dérivation, par mode de similitude, de la bonté divine. Or, ceci est surtout digne de louange parmi les hommes, qu'ils ne refusent point ce qui leur est justement demandé ; car, en raison de cela, ils sont appelés libéraux, cléments, miséricordieux, pieux. Il appartient donc souverainement à la divine bonté, qu'elle exauce les prières faites avec piété. — Et de là vient qu'il est dit, au psaume CXLIV (v. 19) : *Il fera la volonté de ceux qui le craignent ; et Il exaucera leurs prières ; et Il les sauvera.* Et, en saint Matthieu, ch. VII (v. 8), le Seigneur dit : *Quiconque demande reçoit ; et celui qui cherche trouve ; et à celui qui frappe on ouvre* ».

Au chapitre qui suit, saint Thomas ajoute :

« Ni l'on ne doit s'étonner si quelquefois les demandes de ceux qui prient ne sont point admises par Dieu. — Nous venons de montrer, en effet, que Dieu remplit les désirs de la créature raisonnable en tant qu'elle désire le bien. Or, il arrive parfois que ce qui est demandé n'est pas un vrai bien, mais seulement un bien apparent, et en réalité un mal. Une telle prière n'est donc point apte à être exaucée de Dieu. Et de là vient qu'il est

dit, dans l'épître de saint Jacques, ch. IV (v. 3) : *Vous demandez, et vous ne recevez pas ; parce que vous demandez mal.* — Pareillement, il a été montré qu'il convient que Dieu remplisse nos désirs parce que c'est Lui qui nous meut à désirer. Mais le mobile n'est conduit par le moteur à la fin du mouvement que si le mouvement se continue. Si donc le mouvement du désir ne se continue pas par l'instance de la prière, il n'y a pas à s'étonner que la prière n'obtienne pas l'effet voulu. De là vient que le Seigneur dit en saint Luc, ch. XVIII (v. 7) : *Il faut toujours prier, et ne point se lasser.* Et, dans la première épître *aux Thessaloniciens*, ch. V (v. 17), l'Apôtre dit : *Priez sans interruption.* — De même, il a été montré que Dieu remplit décemment le désir de la créature raisonnable, en tant qu'elle approche de Lui. Or, l'homme approche de Dieu par la contemplation, et la dévote affection, et l'intention humble et ferme. La prière donc qui n'approche point ainsi de Dieu, n'est pas une prière apte à être exaucée. C'est pour cela qu'il est dit, dans le psaume CI (v. 18) : *Il a regardé la prière des humbles.* Et, en saint Jacques, ch. I (v. 6) : *Qu'il demande dans la foi, sans hésitation aucune.* — De même, il a été montré qu'en raison de l'amitié, Dieu exauce les vœux des âmes pieuses. Celui-là donc qui laisse l'amitié de Dieu n'est point digne que sa prière soit exaucée. Et de là vient qu'il est dit dans les *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 9) : *Celui qui détourne son oreille pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécrable.* Et, dans Isaïe, ch. I (v. 15) : *Quand vous multiplierez vos prières, je ne vous écouterai pas ; car vos mains sont pleines de sang.* — Et de cette même racine provient que parfois l'homme, même ami de Dieu, n'est pas exaucé, quand il prie pour ceux qui ne sont pas amis de Dieu ; selon cette parole marquée au livre de Jérémie, ch. VII (v. 16) : *Mais toi, ne prie point pour ce peuple, ni ne prends pour eux la louange et la prière, et ne t'oppose pas à moi ; car je ne t'exaucerai point.* — Il arrive, du reste, que parfois, en vertu même de l'amitié, on refuse ce que l'ami demande, parce qu'on sait que ce lui serait nuisible ou que le contraire lui est plus profitable ; c'est ainsi que le médecin refuse parfois au malade ce qu'il demande, considérant que cela n'est pas bon pour lui à

l'effet de lui rendre la santé du corps. Puis donc qu'il a été montré que Dieu, en raison de l'amour qu'Il a pour la créature raisonnable, remplit ses désirs qu'elle lui présente dans la prière, il n'y a pas lieu de s'étonner si quelquefois, pour ceux-là même qu'Il aime le plus, Il ne remplit pas leur demande, afin de réaliser ce qui est plus utile au salut du sujet qui le prie. C'est pour cela qu'Il n'enleva point à Paul l'aiguillon de la chair, bien que l'apôtre le demandât par trois fois, prévoyant que cela lui était utile pour la conservation de l'humilité, ainsi qu'il est marqué dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7-9). C'est pour cela aussi que le Seigneur dit à quelques-uns, en saint Matthieu, ch. XX (v. 22) : *Vous ne savez point ce que vous demandez*. Et, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 26), il est dit : *Car, quelles choses demander comme il convient, nous ne le savons pas*. Aussi bien saint Augustin dit, dans son épître *à Paulin et Therasia : Il est bon, le Seigneur, qui souvent ne nous accorde pas ce que nous voulons, pour nous accorder ce que nous préférerions* », si nous savions ce qu'il nous faut.

Et saint Thomas, de conclure, pour jeter, sur le fond même de la question de la prière, les plus vives clartés : — « On voit donc, par ce qui a été dit, que certaines choses qui sont faites par Dieu ont pour cause les prières et les désirs pieux. Nous savons, de par ailleurs, que la Providence divine n'exclut pas les autres causes : qu'Elle les ordonne plutôt à cet effet, que l'ordre statué chez Lui se réalise dans les choses ; d'où il suit que les causes secondes ne répugnent point à la Providence, mais plutôt réalisent son effet. Et donc les prières sont efficaces auprès de Dieu, sans que pourtant elles brisent l'ordre immuable de la divine Providence ; car cela même, que telle chose soit concédée à celui qui la demande, tombe sous l'ordre de la divine Providence. Dire, par conséquent, qu'il ne faut point prier, pour obtenir quelque chose de Dieu, parce que l'ordre de sa Providence est immuable, serait comme si l'on disait qu'il ne faut point marcher pour parvenir où l'on doit aller, ou qu'il ne faut pas manger pour se nourrir ; toutes choses qui sont absurdes ». Nous retrouvons, ici, traduite par saint Tho-

mas lui-même, avec une particulière énergie, la doctrine de parfait bon sens, déjà signalée à propos de l'article 2, dans la présente question de la *Somme théologique*.

Puis, le saint Docteur continue, complétant, ici même, l'enseignement déjà donné dans ce même article. — « Ainsi donc se trouve exclue, par ce que nous venons de dire, une double erreur au sujet de la prière. — Les uns, en effet, disaient que la prière ne donne aucun fruit. Or, disaient cela : tant ceux qui niaient la Providence divine, comme les Épicuriens; que ceux qui soustrayaient à cette Providence divine les choses humaines, comme quelques Péripatéticiens; et aussi ceux qui pensaient que toutes les choses qui sont soumises à la Providence arrivent nécessairement, comme les Stoïciens. De toutes ces erreurs, il suit, en effet, que la prière ne porte aucun fruit, et que, par conséquent, tout culte de la Divinité est chose vaine. Cette erreur est touchée dans Malachie, ch. III (v. 14) : *Vous dites*, déclare le prophète : *Celui qui sert Dieu perd son temps; que nous est-il revenu de garder ses préceptes et de marcher tristes devant le Seigneur des armées?* — Les autres, au contraire, disaient que la disposition divine pouvait être changée par les prières; c'est ainsi que les Égyptiens disaient que le destin était changé par les prières, et par certaines images, et par les fumigations ou les incantations. A cela paraissent se ramener certaines choses qui sont dites dans les divines Écritures, selon ce qu'on en voit au premier aspect. Il est dit, en effet, dans Isaïe, ch. XXXVIII (v. 1-5), qu'Isaïe, sur l'ordre du Seigneur, dit au roi Ezéchias : *Voici ce que dit le Seigneur : Dispose ta maison; car tu vas mourir, et tu ne vivras point;* et qu'après la prière d'Ezéchias, *la parole du Seigneur fut faite à Isaïe et lui dit : Va, et dis à Ezéchias : J'ai entendu ta prière; voici que j'ajouterai à tes jours quinze années encore.* De même, en Jérémie, ch. XVII (v. 7), il est dit, en la personne du Seigneur : *Soudain, je parlerai contre la nation et contre le royaume, pour le déraciner, le détruire et le disperser. Mais si cette nation fait pénitence au sujet du mal que j'ai prononcé contre elle, moi aussi je me repentirai du mal que j'ai résolu de lui faire.* Pareillement, en Joël, ch. II (v. 13, 14), il est dit : *Convertissez-vous au Seigneur votre*

Dieu; car Il est bon et plein de miséricorde. Qui sait si Dieu ne changera pas et ne pardonnera pas? Ces textes-là, si on les entend au sens superficiel, conduisent à ce qu'il ne faut pas. Il s'ensuit, en effet, d'abord, que la volonté de Dieu est muable; de même, qu'il arrive à Dieu quelque chose dans le temps; et enfin, que certaines choses qui se passent dans les créatures, au cours du temps, sont cause de quelque chose existant en Dieu; tout autant de conséquences qui sont manifestement impossibles. Et d'ailleurs tout cela est contraire à l'autorité de l'Écriture Sainte qui est infaillible, et qui donne la vérité d'une manière expresse. C'est ainsi qu'il est dit, dans les *Nombres*, ch. XXIII (v. 19) : *Dieu n'est point comme l'homme, en telle sorte qu'Il mente; ni comme le fils de l'homme, en telle sorte qu'Il change. Il aurait donc parlé: et Il ne ferait pas? Il aurait dit: et Il n'accomplirait pas?* Et, au livre I des *Rois*, ch. XV (v. 29) : *Le Triomphateur en Israël ne pardonnera point: Il ne fléchira point sous le coup du remords: car Il n'est pas un homme, pour se repentir.* De même, en Malachie, ch. II (v. 6), il est dit : *Je suis le Seigneur; et je ne change pas* ».

Après avoir cité ces erreurs ou ces faussses interprétations, saint Thomas, allant au fond de la question philosophique, ajoute : — « Si quelqu'un considère avec soin tout ce qui vient d'être dit, il trouvera que toute erreur qui s'y manifeste provient de ce qu'on ne considère point la différence qui existe entre la cause universelle et la cause particulière. C'est que tous les effets ayant un ordre entre eux selon qu'ils conviennent en une même cause, il faut que l'ordre soit d'autant plus commun et général que la cause est plus universelle; d'où il suit que l'ordre provenant de la Cause universelle qui est Dieu doit nécessairement embrasser ou comprendre toutes choses. Rien n'empêchera donc qu'un ordre particulier soit changé ou par la prière ou par quelque autre mode. Il est, en effet, en dehors de cet ordre, quelque chose qui » appartient à un autre ordre et qui « peut le changer. Et, par suite, il n'est pas étonnant que les Égyptiens qui ramenaient l'ordre des choses humaines aux corps célestes » comme à leur cause, « aient affirmé que le destin provenant des étoiles pouvait être changé par

certaines prières ou certains rites. En dehors, en effet, des corps célestes, et au-dessus d'eux, se trouve Dieu, qui peut empêcher l'effet des corps célestes devant suivre de leur impression dans les choses de ce monde inférieur. Mais en dehors de l'ordre qui comprend toutes choses, on ne peut pas mettre une cause quelconque dont l'action puisse renverser l'ordre dépendant de la cause universelle. Et, en raison de cela, les Stoïciens, qui considéraient la réduction de l'ordre des choses en Dieu comme en la Cause universelle de tout, affirmaient que l'ordre institué par Dieu ne peut être changé en aucune façon. Mais, en cela encore ils sortaient de la considération de l'ordre universel, qu'ils affirmaient que les prières n'étaient utiles à rien, comme s'ils pensaient que les volontés des hommes et leurs désirs d'où les prières procèdent n'étaient point contenus ou compris sous cet ordre universel. Dès lors qu'ils disent, en effet, que soit que les prières se fassent, soit qu'elles ne se fassent point, néanmoins le même effet suivra dans les choses en vertu de l'ordre universel, ils séquestrent manifestement de cet ordre universel les vœux de ceux qui prient; car si ces vœux sont compris sous cet ordre, comme par les autres causes, de même par eux en vertu de l'ordination divine certains effets suivront. C'est donc une même chose d'exclure l'effet de la prière et celui des autres causes communes. Et si l'immutabilité de l'ordre divin n'exclut pas des autres causes leur effet, elle n'enlèvera pas non plus l'efficacité de la prière. Les prières valent donc, non comme changeant l'ordre de la disposition éternelle, mais comme existant elles aussi sous cet ordre. Rien n'empêche toutefois que par l'efficacité des prières quelque ordre particulier de quelque cause inférieure soit changé, Dieu faisant cela, qui se trouve être au-dessus de toutes les causes; d'où il suit qu'Il n'est contenu sous la nécessité de l'ordre d'aucune cause, mais qu'au contraire tout ce qu'a de nécessaire l'ordre d'une cause inférieure est contenu sous Lui, comme institué par Lui. Pour autant donc que par la prière est changé quelque chose de l'ordre des causes inférieures institué par Dieu, en raison des prières des âmes pieuses, Dieu est dit changer, ou se repentir, non que sa disposition éternelle soit

changée, mais parce qu'est changé quelqu'un de ses effets. Aussi bien saint Grégoire dit que Dieu ne change point son conseil, bien qu'Il change quelquefois sa sentence, non point celle qui exprime la disposition éternelle, mais celle qui exprime l'ordre des causes inférieures, selon laquelle, par exemple, Ezéchias devait mourir, ou telle nation être punie pour ses péchés. Le changement d'une telle sentence est appelé, par mode de métaphore, du nom de pénitence ou de repentir, pour autant que Dieu agit à la ressemblance de celui qui se repent, lequel change ce qu'il avait fait ; et c'est de la même manière qu'Il est dit aussi, d'une façon métaphorique, être en colère, pour autant qu'en punissant Il produit l'effet de celui qui est en colère ».

Ce que saint Thomas nous a dit de la pureté du désir dans la prière, condition indispensable de son efficacité, a été rendu en stances admirables par le grand Corneille, au livre III de la traduction de l'*Imitation*, ch. xv :

O mon Dieu, si ton bon plaisir
S'accorde à ce que je souhaite,
Donne-m'en le succès conforme à mon désir :
Sinon, ta volonté soit faite.

Si ta gloire peut s'exalter
Par l'effet où j'ose prétendre,
Permets qu'en ton saint nom je puisse exécuter
Ce que tu me vois entreprendre.

S'il doit servir à mon salut,
Si mon âme en tire avantage,
Ainsi que ton honneur en est l'unique but,
Que te servir en soit l'usage.

Mais s'il est nuisible à mon cœur,
S'il est inutile à mon âme,
Daigne éteindre, ô mon Dieu, cette frivole ardeur,
Et remplis-moi d'une autre flamme.

Il ne nous reste plus, pour clore cette grande question de la prière, qu'à examiner les parties qu'en assigne l'apôtre saint Paul, dans sa première épître à Timothée, ch. II, v. 1, quand

il recommande de *faire pour tous les hommes des obsécrations, des oraisons, des postulations, des actions de grâces*. Saint Thomas va s'appliquer à justifier ces mots de l'Apôtre. C'est l'objet de l'article suivant, le dernier de la question présente.

Article XVII.

Si c'est à propos que sont dites parties de la prière, les obsécrations, les oraisons, les postulations, les actions de grâces?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont dites parties de la prière, *les obsécrations, les oraisons, les postulations et les actions de grâces.* » — La première dit que « l'obsécration paraît être une certaine adjuration. Or, comme Origène le dit, sur saint Matthieu (traité XXXV, sur le chapitre XXVI, v. 63), *il ne faut point que l'homme qui veut vivre selon l'Évangile en adjure un autre; si, en effet, il n'est point permis de jurer, il ne l'est pas, non plus, d'adjurer*. Donc c'est mal à propos que l'obsécration est assignée comme partie de la prière ». — La seconde objection rappelle que « selon saint Jean Damascène (de *la Foi Orthodoxe*, liv. III, ch. XXIV), *la prière est la demande faite à Dieu des choses qui conviennent*. C'est donc mal à propos que les oraisons ou les prières sont divisées contre les postulations ou les demandes ». — La troisième objection fait observer que « les actions de grâces portent sur le passé; tandis que les trois autres choses visent l'avenir. Puis donc que les choses passées viennent avant les choses à venir, c'est mal à propos que les actions de grâces sont marquées après les trois autres choses », dans cette énumération de saint Paul.

L'argument *sed contra* oppose simplement « l'autorité de l'Apôtre, dans sa première épître à Timothée, ch. II (v. I) ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « pour la prière, trois choses sont requises. — D'abord, que celui qui prie s'approche de Dieu qu'il prie. Et ceci est marqué par le mot *oraison* ou prière ; car la prière ou l'oraison est *une élévation*

de l'âme vers Dieu. — En second lieu, est requise la pétition ou la demande ; laquelle est désignée par le mot *postulation* : soit qu'on propose la pétition ou la demande d'une façon déterminée, ce que d'aucuns appellent proprement *postulation* ; soit qu'on la propose d'une façon indéterminée, comme si quelqu'un demande le secours de Dieu, ce qu'on appelle *supplication* : soit qu'on narre simplement tel fait, selon ce passage de saint Jean, ch. XI (v. 3) : *Voici que celui que vous aimez est malade*, ce qu'on appelle *insinuation*. — Troisièmement, est requise la raison d'obtenir ce qu'on demande ; et cela, ou du côté de Dieu, ou du côté de celui qui demande. La raison d'obtenir, du côté de Dieu, est sa sainteté, en raison de laquelle nous demandons d'être exaucés ; selon cette parole de Daniel, ch. IX (v. 17, 18) : *A cause de vous-même, inclinez, ô mon Dieu, votre oreille*. Et, à ceci se rapporte l'*obsécration*, qui est l'*attestation par les choses saintes* ; comme quand nous disons : *Par votre Nativité, délivrez-nous, Seigneur*. Du côté de celui qui prie, la raison d'obtenir est l'*action de grâces* ; car, *en rendant grâces pour les bienfaits reçus, nous méritons d'en recevoir de meilleurs*, comme il est dit dans la collecte (de la sixième férie des Quatre-Temps de septembre). — De là vient que la glose dit, sur la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 1), que, *dans la messe, les obsécrations sont ce qui précède la consécration*, car on y rappelle certaines choses saintes ; *les orations sont dans la consécration elle-même*, dans laquelle l'esprit doit le plus être élevé vers Dieu ; *les postulations sont dans les pétitions ou demandes qui suivent ; et les actions de grâces, à la fin* ». — On aura remarqué cette excellente adaptation du texte de saint Paul aux quatre parties de la messe. — Saint Thomas ajoute qu' « en plusieurs collectes de l'Église, on peut aussi trouver ces quatre choses. C'est ainsi que dans la collecte de la Trinité, ce qui est dit : *Dieu tout-puissant et éternel*, se rapporte à l'ascension de l'oraison vers Dieu ; ce qui est dit : *Qui avez donné à vos serviteurs*, etc., se rapporte à l'action de grâces ; ce qui est dit : *Accordez, nous vous le demandons*, etc., se rapporte à la postulation ; et ce qui est mis à la fin : *Par Jésus-Christ, Votre-Seigneur*, etc., se rapporte à l'obsécration ». — Après avoir donné ces beaux exem-

ples d'adaptation des paroles de saint Paul, saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « dans les *Collations des Pères* (de Cassien, coll. IX, ch. XI et suiv.), il est dit que l'*obsécration est le fait d'implorer le pardon pour les péchés : l'oraison, quand nous vouons à Dieu quelque chose : la postulation, quand nous demandons pour les autres.* — Mais, déclare le saint Docteur, la première interprétation est meilleure ». C'est donc à elle que nous pouvons simplement nous tenir.

L'*ad primum* explique que « l'obsécration n'est point l'adjuration destinée à forcer, laquelle est prohibée ; mais en vue de la miséricorde à obtenir ».

L'*ad secundum* accorde que « la prière ou l'oraison, prise d'une façon générale, inclut toutes les choses qui sont marquées dans le texte de saint Paul ; mais, selon qu'on la divise d'avec le reste, elle implique proprement l'ascension vers Dieu ».

L'*ad tertium* dit que « s'il s'agit de choses diverses, le passé précède le futur ; mais, une seule et même chose est chose future avant d'être chose passée. Et voilà pourquoi l'action de grâce pour les autres bienfaits déjà reçus précède la demande de nouveaux bienfaits ; mais le même bienfait est demandé d'abord, et, à la fin, quand il est obtenu, on rend grâces à son sujet. Quant à la postulation, elle est précédée par l'oraison, qui fait qu'on approche de celui à qui l'on demande. L'oraison elle-même est précédée par l'obsécration ; car c'est par la considération de la bonté de Dieu que nous osons nous approcher de Lui ». — Il eût été difficile de mieux justifier l'ordre suivi par saint Paul dans l'énumération des quatre parties de la prière.

Et toutes ces lumineuses explications, en même temps d'ailleurs que l'ensemble de la doctrine exposée dans la grande question que nous venons de voir, se trouvent comme réduites en exemple dans ce beau sonnet des *Poèmes sacrés*, qui n'est que la paraphrase du verset du psaume VIe « *Convertere, Domine, et eripe animam meam ; salve me fac propter misericordiam tuam ;* Seigneur, laissez-vous fléchir à mes prières ; délivrez mon âme, sauvez-moi par l'excès de votre miséricorde ».

Ma voix s'élève à vous du fond du précipice;
Vous verrai-je toujours avec même rigueur,
Malgré tant de soupirs qui partent de mon cœur,
Refuser à mes pleurs un regard plus propice?

Tournez sur moi vos yeux; souffrez que je fléchisse
Un Dieu dont tant de fois j'éprouvai la douceur.
De mes nombreux péchés effacez la noirceur,
Et garantissez-moi de l'éternel supplice.

Seigneur, sauvez mon âme et tirez-la des fers;
Déjà pour l'engloutir les gouffres sont ouverts:
Que l'enfer confondu n'ait point cette victoire.

Répondez à mes cris trop longtemps rebutés,
Et sauvez-moi, mon Dieu, pour votre propre gloire,
Sauvez-moi par l'excès de vos seules bontés[1].

La prière était le second acte intérieur de la vertu de religion. Avec la dévotion, qui est l'acte propre de la volonté, elle constitue la partie principale de tout le culte religieux. Ce qui nous reste à dire de ce culte tirera sa valeur foncière de ces actes intérieurs. Mais il s'en distinguera cependant et aura sa raison propre spécifiée précisément par le caractère de réalité extérieure où on le retrouvera. — « Nous devons donc maintenant parler des actes extérieurs de la vertu de latrie ou de religion. Et, d'abord, nous parlerons de l'adoration, par laquelle l'homme présente son corps à l'effet de vénérer Dieu. Secondement, nous traiterons de ces actes par lesquels on offre à Dieu quelque chose des biens extérieurs (q. 85-88). Troisièmement, des actes par lesquels les choses qui sont de Dieu sont prises par nous (q. 89-91) » en signe de vénération. — Le premier point va faire l'objet de la question suivante.

1. *Poèmes sacrés*. — *Œuvres inconnues de Jean Racine*, p. 7. — Bureaux de l'archevêché d'Auch.

QUESTION LXXXIV

DE L'ADORATION

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'adoration est un acte de latrie ou de religion ?
2° Si l'adoration implique un acte intérieur ou extérieur ?
3° Si l'adoration requiert une détermination de lieu ?

Article Premier.

Si l'adoration est un acte de la vertu de latrie ou de religion ?

Trois objections veulent prouver que « l'adoration n'est pas un acte de la vertu de latrie ou de religion ». — La première arguë de ce que « le culte de la religion est dû à Dieu seul. Or, l'adoration n'est pas due à Dieu seul. Nous lisons, en effet, dans la *Genèse*, ch. XVIII (v. 2), qu'Abraham adora des anges; et, au livre III des *Rois*, ch. I (v. 23), il est dit que Nathan, le prophète, étant entré chez le roi David, *l'adora prosterné jusqu'à terre*. Donc l'adoration n'est pas un acte de la vertu de latrie ou de religion ». — La seconde objection fait observer que « le culte de la religion est dû à Dieu pour autant qu'Il est l'objet de notre béatitude; comme on le voit par saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. III). Or, l'adoration lui est due en raison de la Majesté; car, sur ces mots du psaume (XCV, v. 9) : *Adorez le Seigneur dans ses sacrés parvis*, la glose dit : *De ces parvis on vient au parvis où la majesté est adorée*. Donc l'adoration n'est pas un acte de la vertu de latrie ou de religion ». — La troisième objection déclare qu' « on doit aux trois Personnes le culte d'une seule religion. Or, ce n'est point d'une adoration unique que nous adorons les trois Personnes; mais,

à l'invocation des trois Personnes, nous fléchissons chaque fois le genou (à l'adoration de la Croix, le jour du vendredi-saint). Donc l'adoration n'est pas un acte de la vertu de latrie ou de religion ».

L'argument *sed contra* cite le mot de Notre-Seigneur, « en saint Mathieu », ch. IV (v. 10; cf. *Deutéronome*, ch. VI, v. 13), où « il est dit : *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et ne serviras que Lui seul* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond simplement que « l'adoration est ordonnée à la révérence de celui qu'on adore ». Si on l'adore, c'est pour lui témoigner le respect qu'on a pour lui, à prendre, d'ailleurs, le mot *adorer* dans le sens général où il exprime un mouvement du corps destiné à signifier devant quelqu'un le respect ou la vénération dont on l'honore. « D'autre part, il est manifeste après tout ce qui a été dit, que le propre de la religion est de témoigner à Dieu la révérence » ou le respect et l'honneur qu'on lui doit. « Il s'ensuit que l'adoration dont Dieu est adoré », ou la marque extérieure qu'on donne à Dieu du respect ou de la révérence qu'on lui doit, par les mouvements du corps destinés à cet effet, « est un acte de la religion ».

L'*ad primum* explique en quel sens on peut parler d'adoration à l'endroit des créatures et en quel sens on ne le peut pas. — « A Dieu est due la révérence en raison de son excellence, laquelle est communiquée à certaines créatures, non selon l'égalité, mais selon une certaine participation. Il suit de là que nous vénérons Dieu d'une autre vénération, laquelle appartient à la vertu de latrie, et d'une autre vénération les créatures excellentes, ce qui appartient à la dulie, dont il sera parlé plus loin (q. 103). Et parce que les choses qui se font extérieurement sont des signes de la révérence intérieure, certaines actions extérieures, ayant trait à la révérence, sont faites en l'honneur des créatures excellentes. Parmi elles, la plus profonde est l'adoration. Mais il est quelque chose qui ne se fait qu'en l'honneur de Dieu seul; c'est le sacrifice. Aussi bien saint Augustin dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. IV) : *Il est beaucoup de choses empruntées au culte divin qui ont été transportées à signifier les*

honneurs humains, soit par une humilité excessive, soit par une flatterie détestable : en telle sorte cependant que ceux à qui on rendait ces honneurs étaient tenus pour des hommes, qu'on dit cultiver ou vénérer, ou encore, si on y ajoute beaucoup, adorer. Mais qui donc jamais songea à sacrifier si ce n'est à Celui qu'il savait, ou qu'il croyait ou qu'il s'imaginait être Dieu? » — Toutefois, même l'acte d'adorer, en ce qu'il a de propre et de distinct du sacrifice, peut aussi être réservé pour Dieu seul. Et, dans nos langues modernes, l'usage a prévalu de réserver ce mot, quand on le prend dans son sens propre, pour désigner seulement des actes de religion s'adressant à Dieu. — Nous dirons donc, au sujet des textes cités par l'objection, que « selon la révérence qui est due à la créature plus excellente, Nathan adora David. Mais selon la révérence qui est due à Dieu seul, Mardochée ne voulut point adorer Aman, *craignant de transporter à un homme l'honneur de Dieu*, comme il est dit au livre d'*Esther*, ch. XIII (v. 14). — De même, selon la révérence qui est due aux créatures excellentes, Abraham adora les anges; et, aussi, Josué, comme nous le lisons au livre de *Josué*, ch. V (v. 15) : quoiqu'on puisse entendre aussi qu'ils adorèrent, de l'adoration de latrie, Dieu Lui-même, qui apparaissait et parlait en la personne d'un ange. Mais, selon la révérence qui est due à Dieu, il fut défendu à Jean d'adorer l'ange, dans l'*Apocalypse*, chapitre dernier (v. 8, 9) : soit pour montrer la dignité de l'homme, qui lui est venue par le Christ, et qui l'égale aux anges; d'où il est ajouté là-même : *Je suis ton coserviteur et celui de tes frères;* soit aussi pour exclure toute occasion d'idolâtrie; et voilà pourquoi, il est ajouté : *Adore Dieu* ».

L'*ad secundum*, particulièrement à noter, déclare que « sous la Majesté divine est comprise toute excellence de Dieu, à laquelle se rattache qu'en Lui, comme dans le souverain Bien, nous trouvons notre béatitude ». Lors donc que nous parlons de la Majesté divine, terme formel de nos actes de religion, nous comprenons par là tout ce qui en Dieu a pour nous raison de premier Principe et de Fin suprême, non seulement dans l'ordre naturel, mais aussi, et, en un sens, plus encore, dans l'ordre surnaturel.

L'*ad tertium*, non moins à remarquer, enseigne que « parce qu'il est une même et seule excellence pour les trois Personnes, un seul honneur et une seule révérence leur sont dus ; et, par conséquent, une seule adoration. Nous trouvons un signe de cela dans ce qui est dit d'Abraham, au livre de la *Genèse*, ch. XVIII (v. 2, 3), lequel ayant vu trois hommes qui lui apparaissaient, n'en aborda qu'un seul, dans son adoration, et dit : *Seigneur, si j'ai trouvé grâce*, etc. — Quant à la trine génuflexion » dont parlait l'objection, « elle est pour signifier la Trinité des Personnes, mais non une diversité d'adorations ». — Notre culte n'est donc jamais multiple, mais demeure toujours essentiellement un, même en se terminant à la Trinité des Personnes, la raison de leur rendre notre culte demeurant toujours essentiellement une, c'est-à-dire la Majesté souveraine de leur Perfection infinie.

Si, par nos actes de vénération et de respect, qu'on peut appeler du nom général d'adoration, nous entendons rendre hommage à la Majesté divine en elle-même, ces actes sont nécessairement des actes de religion. L'on ne pourrait jamais, sans commettre le crime d'idolâtrie, les rendre, avec cette intention précise, à un autre qu'à Dieu. Mais on peut rendre à la créature, selon le degré d'excellence qui est en elle et qu'elle participe de Dieu, des signes de respect ou de vénération qui s'appelaient aussi, du moins dans les langues anciennes, du nom d'adoration. Ces signes n'avaient pas et n'ont pas le même sens que lorsqu'on les rend à Dieu. Ils n'appartiennent qu'à la vertu de dulie, dont nous parlerons plus tard. Aujourd'hui, du reste, nous réservons le mot d'adoration, quand on le prend, non d'une façon hyperbolique, comme on le fait quelquefois dans le langage courant ou en littérature, mais dans son sens propre, aux actes par lesquels nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû. — Ces actes, ainsi compris, sont-ils simplement intérieurs ou impliquent-ils aussi quelque chose d'extérieur. C'est ce que nous devons maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'adoration implique un acte corporel?

Trois objections veulent prouver que « l'adoration n'implique pas un acte corporel ». — La première cite le mot de Notre-Seigneur, « en saint Jean, ch. IV (v. 23) », où « il est dit : *Les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité.* Or, ce qui se fait en esprit n'appartient pas à un acte corporel. Donc l'adoration n'implique pas un acte corporel ». — La seconde objection dit que « le nom d'adoration se tire de la prière (en latin *oratio*). Or, la prière consiste principalement dans l'acte intérieur ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 15) : *Je prierai par l'esprit, je prierai aussi par l'âme.* Donc l'adoration implique surtout un acte intérieur ». — La troisième objection fait remarquer que « les actes corporels appartiennent à la connaissance sensible. Or, Dieu n'est pas atteint par le sens du corps, mais par celui de l'esprit. Donc l'adoration n'implique pas un acte corporel ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole de l'*Exode*, ch. XX (v. 5) : *Tu ne les adoreras point ; et tu ne leur rendras point de culte*, la glose dit : *Tu ne leur rendras pas de culte en ton cœur ; et tu ne les adoreras pas au dehors* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme le dit saint Jean Damascène, au livre IV (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XII), *parce que nous sommes composés d'une double nature, la nature intellectuelle et la nature sensible, nous offrons à Dieu une double adoration ;* savoir : l'adoration spirituelle, qui consiste dans la dévotion intérieure de l'esprit ; et l'adoration corporelle, qui consiste dans l'humiliation extérieure du corps. Et parce que dans tous les actes de latrie, ce qui est extérieur se réfère à ce qui est intérieur, comme à ce qui est principal, à cause de cela l'adoration extérieure elle-même se fait pour l'adoration intérieure : afin que par les signes d'humilité que nous donnons corporellement, notre cœur soit excité à se soumettre à Dieu ; car il nous est connaturel d'aller par les choses sensibles aux

choses intelligibles ». — Rien de plus harmonieux qu'une telle doctrine, où chaque partie de notre nature a ce qui lui revient, mais où chacune toutefois demeure à sa vraie place.

L'*ad primum* fait observer que « même l'adoration corporelle se fait en esprit, pour autant qu'elle procède de la dévotion spirituelle et qu'elle y conduit ».

L'*ad secundum* accorde que « comme la prière consiste primordialement dans l'esprit et se trouve secondairement exprimée par les paroles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 83, art. 12); de même, aussi, l'adoration consiste principalement dans la révérence intérieure » de l'esprit et du cœur « à l'égard de Dieu, et secondairement dans certains signes corporels d'humilité : c'est ainsi que nous fléchissons le genou, pour signifier notre infirmité devant Dieu ; et nous nous prosternons, comme pour confesser que nous ne sommes rien de nous-mêmes ». — Nous voyons indiquée, d'un mot, par cette réponse, la haute portée de tous ces signes corporels que la piété privée ou la liturgie de l'Église s'appliquent à accomplir avec tant de soin dans les exercices du culte religieux. Et nous comprenons aussi pourquoi les constitutions des Ordres religieux sont si scrupuleusement attentives à préciser ces signes extérieurs jusque dans leur plus menu détail. Dans les constitutions de l'Ordre des Prêcheurs, un chapitre entier est consacré à l'énumération et à la description détaillée de ce qui est appelé du nom général d'Inclinations : inclination de tête ; inclination moyenne ; inclination profonde ; génuflexions à un ou deux genoux ; prostrations ; *venia*. Et, sans doute, tous ces signes d'humilité peuvent se faire dans le culte de dulie ; mais, comme nous l'avons dit à l'article précédent, le sens qu'on y attache les réserve aussi, parfois, exclusivement pour le culte de latrie.

L'*ad tertium* explique que « si par les sens nous ne pouvons pas atteindre Dieu, cependant par les signes sensibles notre esprit est provoqué à tendre vers Dieu » ; ce qui est pour nous d'une souveraine utilité.

L'adoration qui nous convient à nous, êtres humains composés d'esprit et de corps, comprend, à titre d'actes secondai-

res, mais d'une importance néanmoins souveraine, et, à certains égards, absolument nécessaires, des mouvements extérieurs de notre corps, traduisant à leur manière, et excitant, ou provoquant, aussi, les sentiments intérieurs d'humilité et d'anéantissement devant Dieu qui doivent être ceux de toute créature ayant conscience de son néant et de son péché. — Cette adoration, telle que nous venons de la décrire, requiert-elle un lieu déterminé ; ou peut-elle se produire indifféremment en n'importe quel lieu. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'adoration requiert un lieu déterminé?

Trois objections veulent prouver que « l'adoration ne requiert pas un lieu déterminé ». — La première arguë de ce qu'« il est dit, en saint Jean, ch. IV (v. 21) : *L'heure vient où ce ne sera ni sur ce mont ni à Jésusalem que vous adorerez le Père.* Or, la raison semble être la même pour tous les autres lieux. Donc un lieu déterminé n'est pas requis pour adorer ». — La seconde objection rappelle que « l'adoration extérieure est ordonnée à l'adoration intérieure. Or, l'adoration intérieure porte sur Dieu comme existant partout. Donc l'adoration extérieure ne requiert pas de lieu déterminé ». — La troisième objection déclare que « c'est le même Dieu qui est adoré dans le Nouveau et dans l'Ancien Testament. Or, dans l'Ancien Testament, l'adoration se faisait vers l'Occident, car la porte du Tabernacle regardait vers l'Orient, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXVI (v. 18 et suiv. ; cf. ch. XXXVIII, v. 13 et suiv.). Donc, pour la même raison, maintenant aussi nous devrions adorer vers l'Occident, si un lieu déterminé était requis pour adorer ».

L'argument *sed contra* fait observer qu'« il est dit, dans Isaïe, ch. LVI (v. 7), et le texte est rappelé », par Notre-Seigneur, « en saint Jean, ch. II (v. 16) : *Ma maison sera appelée maison de prière* ». (En saint Jean, le texte n'est pas cité d'une façon expresse ; mais il l'est en saint Matthieu, ch. XX,

v. 13; en saint Marc, ch. XI, v. 17; en saint Luc, ch. XIX, v. 46).

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce que « dans l'adoration, comme il a été dit (art. préc.), ce qu'il y a de principal est la dévotion intérieure de l'esprit, et vient comme secondaire ce qui se rattache extérieurement aux signes corporels. Or, l'esprit, à l'intérieur, saisit Dieu comme non renfermé en un lieu quelconque; mais, pour les signes corporels, il est nécessaire qu'ils soient en un lieu et en un site déterminé. Il suit de là que la détermination d'un lieu n'est point requise, pour l'adoration, d'une façon principale, et comme si elle était nécessaire ou indispensable pour elle, mais selon une certaine convenance, à l'instar d'ailleurs de tous les autres signes corporels ». — Ainsi donc l'essence de l'adoration, en ce qu'elle a d'intérieur et de principal, peut se faire partout, indistinctement; puisque Dieu, qu'il s'agit d'adorer, se trouve partout. Mais, comme notre adoration intérieure a besoin, normalement, de se traduire ou de s'exciter par des signes extérieurs où le corps a sa part, ce ne sera pas indistinctement que tous les lieux seront également propices à cette fin. Certains lieux déterminés y répondront plus excellemment, pour les raisons que saint Thomas nous marquera tout à l'heure à l'*ad secundum*.

L'*ad primum* répond que « par les paroles que citait l'objection » et qui furent dites à la Samaritaine, « le Seigneur annonçait la cessation de l'adoration, tant selon le rite des Juifs qui adoraient à Jérusalem, que selon le rite des Samaritains qui adoraient sur le mont Garizim. L'un et l'autre rite, en effet, cessa quand vint la vérité spirituelle de l'Évangile, selon laquelle *il est sacrifié à Dieu en tout lieu*, comme il est dit dans Malachie, ch. I (v. 11) ». Désormais, il n'y a pas un point spécial sur la terre ou parmi les nations qui soit réservé au culte de Dieu, à l'exclusion de tous autres lieux, comme ce l'était dans l'Ancien Testament; mais c'est partout, dans l'univers entier, qu'on peut édifier ou déterminer les lieux où le culte pourra être célébré.

L'*ad secundum* déclare qu'« un lieu déterminé est choisi à l'effet d'y adorer, non point à cause de Dieu qu'on adore, comme s'Il était renfermé ou contenu dans ce lieu », du moins,

s'il s'agit de Dieu dans sa nature divine et non dans le mystère de son Eucharistie, « mais en vue des adorateurs eux-mêmes. Et cela, pour une triple raison. — D'abord, à cause de la consécration du lieu, d'où ceux qui prient conçoivent une dévotion spirituelle à l'effet d'être mieux exaucés; comme on le voit par l'adoration » et la prière « de Salomon, au troisième livre des *Rois*, ch. VIII. — Secondement, à cause des saints mystères et des autres signes de sainteté, qui s'y trouvent contenus.— Troisièmement, en raison du concours de nombreux adorateurs, qui fait que la prière est plus de nature à être exaucée; selon cette parole » de Notre-Seigneur « en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 20) : *Où se trouvent deux ou trois réunis en mon nom, là je me trouve au milieu d'eux* ». — Ces trois belles raisons données par saint Thomas s'appliquent d'une manière toute spéciale et particulièrement excellente aux églises consacrées et destinées parmi le peuple catholique aux exercices du culte public.

L'*ad tertium* explique comment, « selon une certaine convenance, nous prions vers l'Orient », c'est-à-dire en des lieux ou des églises, qui sont orientés vers le Levant. — « C'est, d'abord, comme indice de la Majesté divine se manifestant à nous dans le mouvement du ciel, qui », selon les apparences, « vient de l'Orient. — Secondement, à cause du Paradis » terrestre, « constitué dans l'Orient », par rapport aux nations occidentales (cf. sur le lieu du Paradis terrestre, le tome V du Commentaire, p. 204), « comme on le voit dans *la Genèse*, ch. II (v. 8), selon la traduction des Septante : à l'effet de signifier que nous cherchons à retourner au Paradis. — Troisièmement, à cause du Christ, qui est *la lumière du monde*, et est appelé *l'Orient*, dans le prophète Zacharie, ch. VI (v. 12); et *qui est monté au ciel du côté de l'Orient* (psaume LXVII, v. 34); et que nous attendons aussi devoir venir de l'Orient, selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 27) : *Comme la foudre sort de l'Orient et paraît jusqu'à l'Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme* ».

L'adoration, en ce qu'elle implique de spécial, parmi les actes de la religion, est essentiellement un acte extérieur, qui

consiste à plier le corps en vue de lui faire témoigner son hommage, de concert avec l'âme, pour honorer la divine Majesté. Ses formes pourront être multiples, depuis la simple inclination de tête jusqu'à la prostration totale. Il est même une forme d'adoration, où, sans que d'ailleurs le corps ait à s'incliner ou à se prosterner, le simple fait de porter la main à sa bouche peut constituer l'acte dont nous parlons, soit en bien soit en mal. C'est ainsi que nous lisons dans le livre de Job, ch. XXXI (v. 26), noté comme acte d'idolâtrie, le fait de porter la main à sa bouche, en signe de baiser et de joie, quand le soleil paraît éblouissant ou que la lune se lève dans tout son éclat. On peut dire que c'est aussi dans ce sens que se prend le mot *adorer*, dans l'usage courant où les hommes l'emploient, sous forme hyperbolique, pour traduire l'excès de leur admiration ou de leur amour. Cet usage, qui, évidemment, au sens formel du mot, ne saurait être taxé d'idolâtrie, a cependant quelque chose d'outré et qui pourrait facilement dégénérer en acte d'irrespect ou de profanation. Toujours est-il que le fait dont nous parlons se rattache très étroitement au sens foncier du mot adoration ; et, à ne considérer que l'étymologie latine de ce mot, il semble qu'il a été employé d'abord pour désigner ce fait-là : adorer, en effet, est le mot latin *adorare*, lequel implique l'acte de porter quelque chose à sa bouche en forme de baiser : *ad os*, *à la bouche*. Les autres formes ne paraissent être venues que comme développement ou accompagnement de cette première forme dans le but de la rendre plus expressive.

Après avoir traité de l'adoration, où le corps lui-même était le sujet de l'acte extérieur, « nous devons maintenant traiter des actes où ce sont des choses extérieures qui sont offertes à Dieu. Et, à ce sujet, deux sortes de considérations se présenteront à nous. D'abord, nous aurons à parler des choses que les fidèles donnent à Dieu (q. 85-87). Puis, des vœux, par lesquels certaines choses lui sont promises (q. 88). — Sur le premier point, nous traiterons des sacrifices, des oblations et des prémices, et des dîmes ». — D'abord, les sacrifices. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXV

DES SACRIFICES

Cette question comprend quatre articles :

1° Si offrir à Dieu un sacrifice est de la loi de nature?
2° Si le sacrifice doit être offert à Dieu seul?
3° Si offrir le sacrifice est l'acte spécial d'une vertu?
4° Si tous les hommes sont tenus d'offrir le sacrifice?

Article Premier.

Si offrir à Dieu un sacrifice est de la loi de nature?

Trois objections veulent prouver qu' « offrir à Dieu un sacrifice n'est pas de la loi de nature ». — La première fait observer que « les choses qui sont de droit naturel sont communes chez tous. Or, il n'en est pas ainsi pour les sacrifices; car on lit que d'aucuns ont offert en sacrifice du pain et du vin, comme il est dit de Melchisédech, dans la *Genèse*, ch. XIV (v. 18); d'autres, tels animaux; et d'autres, tels autres. Donc l'oblation des sacrifices n'est pas de droit naturel ». — La seconde objection déclare que « les choses qui sont de droit naturel furent observées par tous les justes. Or, nous ne lisons point d'Isaac, qu'il ait offert de sacrifice; ni, non plus, d'Adam, au sujet duquel cependant il est dit, dans la *Sagesse*, ch. X (v. 2), que *la sagesse le tira de son délit*. Donc l'oblation du sacrifice n'est pas de droit naturel ». — La troisième objection cite « saint Augustin », qui « dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. V, XIX), que les sacrifices sont offerts à l'effet de signifier certaines choses. Or, les mots ou les paroles, qui, parmi tous les signes, occupent le premier rang, comme le dit le même

saint Augustin, dans son livre de *la Doctrine chrétienne* (liv. II, ch. III), *ne signifient point par leur nature, mais selon qu'on l'a déterminé*, d'après Aristote (*Perihermanias*, liv. I, ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 4). Donc les sacrifices ne sont point de la loi naturelle ».

L'argument *sed contra* oppose le fait, démontré par toute l'histoire du genre humain, qu'« à chaque âge du monde, et chez toutes les nations des hommes, toujours il y eut quelque oblation de sacrifices. Or, ce qui est chez tous paraît être naturel. Donc l'oblation du sacrifice est aussi de droit naturel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la loi naturelle dicte à l'homme qu'il soit soumis à quelque supérieur, en raison des défauts » ou des manques « qu'il sent en lui-même, dans lesquels il a besoin d'être aidé et dirigé par un supérieur. Et quel que soit ce supérieur, c'est Lui qui chez tous est appelé Dieu. Or, de même que dans les choses naturelles » ou physiques, « c'est naturellement que les choses inférieures sont soumises aux supérieures, de même aussi la raison naturelle dicte à l'homme, selon une inclination naturelle, qu'à Celui qui est au-dessus de l'homme » et dont l'homme se sait et se sent naturellement dépendant, « l'homme rende sujétion et honneur, selon le mode qui est le sien. D'autre part, le mode qui convient à l'homme est qu'il use de signes sensibles pour exprimer certaines choses, car c'est des choses sensibles qu'il tire sa connaissance. Par conséquent, il procède de la raison naturelle, que l'homme use de certaines choses sensibles, les offrant à Dieu en signe de la sujétion et de l'honneur qu'il lui doit, à la ressemblance de ceux qui offrent certaines choses à leurs maîtres et seigneurs en reconnaissance de leur domaine. Or, cela appartient à la raison de sacrifice. Donc l'oblation du sacrifice appartient au droit naturel ». — Voilà donc, pour saint Thomas, le fondement de l'obligation qui incombe à l'homme d'offrir à Dieu ce que nous appelons du nom de sacrifice. C'est pour reconnaître le domaine de Dieu sur lui. Et parce que ce domaine est proclamé par la raison naturelle la plus inéluctable, attendu que les besoins que l'homme constate en lui lui font voir qu'il dépend d'un

Être supérieur à qui il doit ce qu'il a et de qui il doit attendre ce qu'il lui faut continuellement; comme, d'autre part, la reconnaissance de ce domaine, selon le mode en harmonie avec sa nature d'être sensible, est chose qui s'impose à l'homme par l'inclination même de sa raison naturelle, il s'ensuit que c'est chose d'ordre de la loi naturelle, que l'homme use de certaines choses sensibles, les offrant à Dieu, en témoignage de sa sujétion et de l'honneur qu'il lui doit comme à son Seigneur et Maître. Et cela même n'est pas autre chose qu'offrir un sacrifice. Donc l'oblation du sacrifice est chose qui relève de la loi de nature. — On voit, par là, à quelle distance de la saine raison se trouvent les hommes, qui de nos jours, se flattent de ne tenir aucun compte de Dieu dans leur vie, et de ne jamais pratiquer envers Lui aucun acte de culte. Ils sont en opposition directe avec le dictamen le plus fondamental de la loi naturelle.

L'*ad primum* déclare que « comme il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 95, art. 2), certaines choses sont, d'une façon générale ou en ce qu'elles ont de commun, du droit naturel, qui, pour ce qui est de leurs déterminations, relèvent du droit positif : c'est ainsi que la loi naturelle porte que les malfaiteurs soient punis ; mais qu'ils soient punis de telle ou de telle peine, c'est la loi divine ou humaine qui l'institue. Pareillement, aussi, l'oblation du sacrifice, en ce qu'elle a de commun, est de la loi de nature; et voilà pourquoi tous conviennent en cela » : il faut, pour s'y soustraire, corrompre en soi les notions premières de la loi de nature (cf. 1^a-2^{ae}, q. 94, art. 6). « Mais la détermination des sacrifices est due à l'institution divine ou humaine. Aussi bien, sur ce point, les hommes diffèrent », selon les divers âges ou les divers états par lesquels a pu passer le genre humain au cours de son histoire.

L'*ad secundum* affirme qu' « Adam et Isaac, comme aussi les autres justes, ont offert à Dieu un sacrifice selon qu'il convenait à leur temps; ainsi qu'on le voit par saint Grégoire, qui dit (*Morales*, liv. IV, ch. III), que chez les anciens, par les oblations des sacrifices était remis aux enfants le péché originel. Toutefois, il n'est pas fait mention, dans l'Écriture, de tous

les sacrifices des justes ; mais seulement de ceux qui ont revêtu quelque caractère spécial. — Et l'on peut, d'ailleurs, assigner une raison de ce que nous ne lisons point qu'Adam ait offert un sacrifice : pour ne pas signifier la source de la sainteté en celui qui était noté comme la source du péché. — Quant à Isaac, il a été la figure du Christ, selon qu'il a été lui-même offert en sacrifice. Il ne fallait donc point qu'il fût marqué comme offrant le sacrifice ».

L'*ad tertium* dit que « signifier ses pensées est naturel à l'homme ; mais la détermination des signes est selon le bon plaisir humain ».

Si donc il y a, dans l'organisation du culte divin, en ce qui est de l'oblation des sacrifices, une part immense et presque infinie qui dépend de la libre détermination des hommes ou de Dieu Lui-même, il y a aussi un fond primordial et essentiel où la raison naturelle, par une inclination innée, marque à l'homme ce qui est de son devoir imprescriptible. Sa condition d'être fini, imparfait et défectueux, dicte à l'homme qu'il a besoin d'un Être supérieur à lui, dont il dépend, et à qui il doit rendre, sous forme d'hommage et selon un mode qui convienne à sa nature d'être sensible, les biens qu'il en reçoit, marquant surtout l'entière dépendance où il est par rapport à Lui. Or, c'est en cela même que consiste la raison du sacrifice. D'où il suit que l'obligation d'offrir à Dieu un sacrifice, en ce qu'elle a d'essentiel et de général, sans descendre encore aux déterminations particulières du mode d'y répondre dans la pratique, est une obligation qui relève de la loi naturelle. — Mais le sacrifice qu'il faut ainsi offrir à Dieu, pour la raison qui vient d'être marquée, est-ce à Dieu seul qu'on doit l'offrir ; ou peut-on l'offrir aussi à des créatures qui seraient, d'une certaine manière, quelque chose d'intermédiaire entre Dieu et nous, c'est-à-dire supérieures à nous, mais inférieures à Dieu. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si c'est au seul Dieu suprême que le sacrifice doit être offert?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est point au seul Dieu suprême et souverain que le sacrifice est offert ». — La première dit que « puisque le sacrifice doit être offert à Dieu, il semble que le sacrifice doive être offert à tous ceux qui sont rendus participants de la nature divine. Or, même les hommes saints *sont rendus participants de la nature divine*, comme il est dit dans la seconde épître de saint Pierre, ch. I (v. 4) ; et voilà pourquoi d'eux il est dit dans le psaume (LXXXI, v. 6) : *Je l'ai dit : vous êtes des dieux*. De même, les anges sont appelés *fils de Dieu*, comme on le voit dans le livre de Job, ch. I (v. 6). Donc à tous ceux-là le sacrifice doit être offert ». — La seconde objection déclare que « plus un être est grand, plus l'honneur qu'on doit lui rendre sera grand. Or, les anges et les saints sont bien plus grands que n'importe quels princes de la terre : auxquels cependant leurs sujets rendent un bien plus grand honneur, en se prosternant devant eux et en leur offrant des présents, que n'est l'oblation d'un animal ou de quelque autre chose en sacrifice. Donc, à plus forte raison, le sacrifice peut être offert aux anges et aux saints ». — La troisième objection fait observer que « les temples et les autels sont institués pour y offrir les sacrifices. Or, des temples et des autels sont édifiés aux anges et aux saints. Donc les sacrifices aussi peuvent leur être offerts ».

L'argument *sed contra* apporte le texte formel de l'*Exode*, ch. XXII (v. 20), où « il est dit : *Qu'il soit mis à mort, celui qui immole aux dieux, en dehors du Seigneur seul* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), l'oblation du sacrifice se fait pour signifier quelque chose. Or, le sacrifice offert à l'extérieur signifie le sacrifice intérieur spirituel où l'âme s'offre elle-même à Dieu », lui rendant en hommage de prière, d'adoration intérieure, de

soumission dévote et reconnaissante, ou aussi d'expiation, ce qu'elle lui doit pour les bienfaits déjà reçus et en vue de nouveaux bienfaits à recevoir encore, ou pour obtenir le pardon de ses infidélités et de ses fautes; « selon cette parole du psaume (L, v. 19) : *Le sacrifice qui plaît à Dieu est celui d'un cœur brisé:* car, selon qu'il a été dit plus haut (q. 81, art. 7; q. 84, art. 2), les actes extérieurs de la religion sont ordonnés aux actes intérieurs. D'autre part, l'âme s'offre à Dieu en sacrifice, comme au Principe de sa création et comme à la Fin de sa béatification. Et, parce que, selon la vraie foi, Dieu seul est le créateur de nos âmes, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 90, art. 3; q. 118, art. 2), qu'en Lui seul aussi consiste la béatitude de notre âme, ainsi qu'il a été dit plus haut (*Ia-IIae*, q. 1, art. 8; q. 2, art. 8; q. 3, art. 1, 7, 8), il s'ensuit que comme c'est au seul Dieu souverain que nous devons offrir le sacrifice spirituel, c'est aussi à Lui seul que nous devons offrir les sacrifices extérieurs; comme aussi, *dans nos prières, dans nos louanges, nous dirigeons l'expression de nos paroles à Celui à qui nous offrons, dans le cœur, les choses que les paroles signifient et expriment*, ainsi que saint Augustin le dit au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. XIX). — Nous voyons, du reste, remarque saint Thomas, observé en toute république ou en toute société ordonnée, que le Chef suprême est honoré de quelque signe particulier, en telle sorte que si on le rendait à un autre, ce serait le crime de lèse-majesté. Et voilà pourquoi, dans la loi divine, est statuée la peine de mort contre ceux qui rendent à d'autres l'honneur divin » (*Exode*, ch. XXII, v. 20; ch. XXX, v. 31 et suiv.).

L'*ad primum* fait observer que « le nom de la Divinité est communiqué à quelques-uns, non par mode d'égalité, mais par participation. Et voilà pourquoi ce n'est pas un honneur égal qui leur est dû », comme nous l'avions déjà noté à l'article 4 de la question 81.

L'*ad secundum* a un mot magnifique qu'il faut retenir avec le plus grand soin. « Dans l'oblation du sacrifice, on ne pèse point le prix de l'animal immolé », quand c'est un animal qu'on immole à Dieu, « mais la signification » de cet acte, « selon qu'on le fait en l'honneur du souverain Roi qui régit

tout l'univers — *quâ hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi*. Et voilà pourquoi aussi, comme le dit saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. XIX), *les démons ne se réjouissent pas de l'odeur des cadavres* » qu'on immolait dans le culte idolâtrique, « *mais des honneurs divins* », qu'on leur rendait par là.

L'*ad tertium* répond que « comme le dit saint Augustin, au livre VIII de *la Cité de Dieu* (ch. XIX), *ce n'est point aux martyrs que nous constituons des temples et des sacerdoces, car ce ne sont point les martyrs mais le Dieu des martyrs que nous avons pour Dieu. Aussi bien le prêtre ne dit pas : Je vous offre à vous un sacrifice, Pierre, ou Paul. Mais nous rendons grâce à Dieu de leurs victoires et nous nous excitons à les imiter* ».

Parce que le sacrifice est destiné à signifier la reconnaissance du souverain domaine de Dieu sur nous, domaine qui le constitue notre Maître et Seigneur en raison du bienfait de la création et de celui de la béatitude, où Lui seul a, pour chacun de nous, la raison de Principe et de Fin, il s'ensuit que le sacrifice ne peut être offert qu'à Dieu seul. L'offrir à tout autre, quel qu'il pût être, serait un crime de lèse-majesté divine. Aussi bien est-ce pour cela que l'erreur païenne, où l'on offrait des sacrifices à de multiples divinités, était une erreur si pernicieuse et si détestable. — Cet acte du sacrifice, à quelle vertu appartiendra-t-il? Serait-il quelque chose de général, qu'on retrouverait dans toutes les vertus; ou faut-il le rattacher à quelqu'une d'entre elles? Serait-il même un acte spécial parmi les actes de telle vertu déterminée? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'oblation du sacrifice est l'acte spécial d'une vertu?

Trois objections veulent prouver que « l'oblation du sacrifice n'est pas l'acte spécial d'une vertu ». — La première cite un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre X de *la Cité*

de Dieu (ch. VI) : *A raison de vrai sacrifice toute œuvre que nous faisons pour nous unir à Dieu d'une société sainte* »; et ceci convient à toute œuvre bonne. « Or, toute œuvre bonne n'est point l'acte spécial d'une vertu déterminée », puisque chaque acte de toutes les vertus a raison d'œuvre bonne. « Donc l'oblation du sacrifice n'est point l'acte spécial d'une vertu déterminée ». — La seconde objection apporte divers exemples de sacrifices qui appartiennent manifestement à des vertus diverses. C'est ainsi que « la macération du corps qui se fait par le jeûne appartient à l'abstinence; celle qui se fait par la continence appartient à la chasteté; celle qui se trouve dans le martyre appartient à la force. Et cependant tout cela semble compris dans l'oblation du sacrifice; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 1) : *Offrez vos corps en hostie vivante*. L'Apôtre dit aussi, dans l'épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 16) : *N'oubliez point la bienfaisance et la communication des biens : c'est, en effet, par de telles hosties ou victimes que l'on mérite Dieu*. D'autre part, la bienfaisance et la communication des biens appartiennent à la charité, à la miséricorde, à la libéralité. Donc l'oblation du sacrifice n'est pas l'acte spécial d'une vertu déterminée ». — La troisième objection dit que « le sacrifice paraît être ce que l'on offre à Dieu. Or, il y a de nombreuses choses que l'on offre à Dieu; comme : la dévotion, la prière, les dîmes, les prémices, les oblations et les holocaustes. Donc le sacrifice ne semble pas être l'acte spécial d'une vertu déterminée ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « dans la Loi, sont donnés des préceptes spéciaux au sujet du sacrifice; comme on le voit au commencement du *Lévitique* ». Or, les préceptes portent sur les actes des vertus. Cela donc qui est matière d'un précepte spécial doit être un acte spécial de vertu.

Au corps de l'article, saint Thomas se propose de montrer que l'oblation du sacrifice, dont on ne peut douter que ce soit un acte de vertu, a une raison spéciale, dans cet ordre des actes de vertu, et que cette raison spéciale le rattache à la vertu de religion, bien qu'on puisse la trouver participée dans les

actes de vertu qui appartiennent à d'autres vertus. C'est qu'en effet, « comme il a été vu plus haut (I^a-2^{ae}, q. 18, art. 6, 7; q. 60, art. 3, *ad* 2um), si l'acte d'une vertu est ordonné à la fin d'une autre vertu, il participe en quelque manière son espèce; et, par exemple », dans l'ordre des vices, « si quelqu'un vole pour commettre la fornication, le vol lui-même revêt d'une certaine manière la difformité de la fornication, en telle sorte que même s'il n'était point, de par ailleurs, un péché, il serait déjà un péché par cela seul qu'il est ordonné à la fornication. Ainsi donc le sacrifice est un certain acte spécial qui a sa louange » et, par suite, raison d'acte de vertu, « par cela qu'il se fait en vue de la révérence divine » ou pour rendre à Dieu un hommage qui lui est dû. Et, comme cette fin est la raison d'une vertu spéciale, qui est la vertu de religion, de ce chef, ou « à cause de cela, le sacrifice appartient », de soi, « à une vertu déterminée, qui est la vertu de religion. Toutefois, il arrive aussi que les choses qui se font selon les autres vertus sont ordonnées à la révérence divine; comme, par exemple, si quelqu'un fait l'aumône des biens qu'il possède en vue de Dieu, ou s'il soumet son propre corps à quelque affliction par révérence divine » ou pour rendre à Dieu son hommage. « A ce titre, même les actes des autres vertus peuvent être dits sacrifices ». Seulement, dans ce cas, sous leur raison propre, ils n'appartiennent pas à la vertu de religion, comme à la vertu qui les produit; ils sont les actes de leurs vertus propres respectives. Ils appartiennent à la religion uniquement en raison de sa fin à elle qu'ils participent, et comme commandés par elle. Et s'il n'y avait de sacrifices possibles que dans le sens que nous venons de dire, il s'ensuivrait que le sacrifice ne serait acte de religion qu'au sens qui vient d'être précisé, non comme acte appartenant en propre, et selon tout ce qu'il y aurait de raison de vertu en lui, à la vertu de religion. « Mais il est des actes qui ont raison de sacrifice, et qui, de par ailleurs, n'ont aucune autre louange » ou raison d'actes de vertu « sinon qu'ils sont faits en vue de la révérence divine »; tels, par exemple, autrefois, les actes qui consistaient à immoler sur un autel des victimes sanglantes; et tous autres actes

analogues. « Ce sont ces actes-là qui sont appelés proprement du nom de sacrifices. Et ceux-là appartiennent à la religion », même comme actes propres de cette vertu, produits immédiatement et uniquement par elle. — Nous dirons donc que tout sacrifice est l'acte d'une vertu spéciale, qui est la vertu de religion : soit comme acte propre de cette vertu, soit, à tout le moins, comme acte commandé par elle.

L'*ad primum* déclare que « cela même, que nous voulons nous unir à Dieu d'une certaine société spirituelle, appartient à la révérence divine. Et voilà pourquoi l'acte de n'importe quelle vertu reçoit la raison de sacrifice », à prendre d'ailleurs le sacrifice dans un sens plutôt large et qui convient un peu à tout acte se rattachant à la vertu de religion, « par cela même qu'il est fait pour que nous adhérions à Dieu d'une société sainte ».

L'*ad secundum* va nous préciser les diverses acceptions du sacrifice parmi les actes de religion, qu'il s'agisse des actes propres de cette vertu, ou des actes commandés par elle. C'est qu'en effet, tout sacrifice implique l'oblation faite à Dieu de quelques biens nous appartenant. Or, « il est un triple bien de l'homme. — L'un, et c'est le premier, qui est le bien de l'âme. Celui-là est offert à Dieu, d'un sacrifice tout intérieur, par la dévotion, la prière et autres actes intérieurs de cette sorte. C'est là le sacrifice principal », bien que cependant il ne constitue pas, dans l'ordre des actes de la vertu de religion, cet acte spécial, distinct de tous les autres, que nous appelons proprement le sacrifice, comme nous l'allons voir à l'*ad tertium*. — « Un second bien de l'homme est le bien du corps ; lequel est offert à Dieu, d'une certaine manière, par le martyre et l'abstinence ou la continence ». Ici, nous aurions davantage la raison propre du sacrifice strict. Cependant, comme ces actes appartiennent en propre à d'autres vertus, ils n'ont raison de sacrifice et d'acte de religion que d'une façon participée, en tant qu'ils sont faits sous le commandement de cette vertu. — « Une troisième sorte de biens est constituée par les biens extérieurs. De ces biens-là nous offrons à Dieu un sacrifice : parfois directement, quand nous offrons à Dieu nos biens d'une façon immédiate », et c'est ici que vient ou peut venir la raison

de sacrifice au sens strict et tout à fait propre; « d'autres fois, d'une façon médiate, quand nous les communiquons au prochain, en vue de Dieu » : auquel cas, nous avons de nouveau le sacrifice dans un sens large et selon que sa raison est participée dans les actes des autres vertus.

L'*ad tertium* complète toute cette doctrine, si importante et si délicate, sur la vraie nature du sacrifice, non seulement en tant qu'acte d'une vertu déterminée, qui est la vertu de religion, mais encore en tant qu'acte spécial de cette vertu, se distinguant de tous les autres actes qui lui appartiennent aussi en propre. — « Les *sacrifices*, nous dit saint Thomas, s'entendent proprement quand il se fait quelque chose dans les choses mêmes qui sont offertes à Dieu : comme », pour les anciens sacrifices, « le fait que les animaux étaient tués, immolés ; ou » dans le sacrifice de la loi nouvelle, « que le pain est rompu et mangé et béni » ou consacré. « Et cela même est signifié par le mot; car, on parle de *sacrifice*, parce que l'homme *fait* quelque chose de *sacré* ». Il y a donc, dans le sacrifice, au sens strict et tout à fait propre, l'idée d'une *action* sainte ou *sacrée* accomplie sur l'objet ou la chose qu'on offre à Dieu, tendant à la destruction de cette chose comme telle. — « L'*oblation* » dont parlait également l'objection, et qui est elle aussi un acte de religion, « se dit » proprement et « directement, lorsqu'une chose est offerte à Dieu, quand bien même aucune action ne soit accomplie sur cette chose » au moment où on l'offre. « C'est ainsi que sont dits être offerts les deniers ou les pains sur l'autel, sans qu'on accomplisse sur eux aucune action » tendant à les modifier en eux-mêmes ou dans leur nature. « Aussi bien tout sacrifice est une oblation ; mais l'inverse n'est pas vrai. — Quant aux *prémices*, elles sont des oblations; car on les offrait à Dieu, comme il est marqué dans le *Deutéronome*, chap. XXVI. Toutefois, elles ne sont pas des sacrifices, parce qu'aucune action sacrée n'était faite sur elles. — Les *dîmes*, à proprement parler, ne sont ni des sacrifices, ni des oblations, parce que ce n'est point à Dieu immédiatement, mais aux ministres du culte divin », pour eux-mêmes, « qu'on les donne ».

Si donc nous voulions définir le sacrifice en tant qu'il est un acte spécial de la vertu de religion, nous dirions qu'il est essentiellement une action sainte faite sur une chose extérieure offerte à Dieu, dont toute la raison de bonté et de louange vient de ce qu'elle est pour rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû. Cet hommage est particulièrement éclatant, en ce que par l'action symbolique qui se fait au dehors, sur une chose reçue de Dieu et nous appartenant, nous confessons que nous tenons tout de Lui et que tout jusqu'à notre être doit lui être rendu sous forme d'hommage, nous consumant à son service et pour sa gloire. — Ce sacrifice ainsi compris, à qui incombera-t-il de l'offrir à Dieu? Sera-ce à chacun et à tous indistinctement, parmi les hommes; ou bien faudra-t-il le réserver à certains hommes spéciaux comme un office privilégié. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit, très important pour répondre d'avance aux erreurs de nombreux hérétiques.

Article IV.

Si tous sont tenus d'offrir des sacrifices?

Trois objections veulent prouver que « tous ne sont point tenus d'offrir des sacrifices ». — La première arguë de ce que « l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. III (v. 19) : *Tout ce que la loi prescrit, elle le prescrit à ceux qui sont sous la loi.* Or, la loi sur les sacrifices ne fut pas donnée à tous, mais au seul peuple des Hébreux. Donc tous ne sont point tenus d'offrir des sacrifices ». — La seconde objection dit que « les sacrifices sont offerts à Dieu pour signifier quelque chose. Or, tous n'entendent pas ces sortes de significations. Donc tous ne sont point tenus d'offrir des sacrifices ». — La troisième objection, particulièrement intéressante, fait observer que « les prêtres sont dits tels du fait qu'ils offrent à Dieu le sacrifice. Or, tous les hommes ne sont point prêtres. Donc tous les hommes ne sont point tenus d'offrir des sacrifices. »

L'argument *sed contra* rappelle que « l'oblation du sacrifice appartient à la loi de nature, comme il a été vu plus haut (art. 1). Or, aux choses qui sont de la loi de nature, tous les hommes sont tenus. Donc tous sont tenus d'offrir à Dieu le sacrifice ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit, dès le début, et la distinction va être ici essentielle, qu'« il est un double sacrifice, ainsi qu'il a été dit (art. 2). L'un, premier et principal, qui est le sacrifice intérieur. A celui-là, tous les hommes sont tenus ; car tous sont tenus d'offrir à Dieu un esprit sanctifié par la dévotion. L'autre est le sacrifice extérieur. Et lui-même se divise en deux. Il en est un, en effet, qui tire sa louange » ou sa raison d'acte de vertu, « de cela seul qu'on y offre à Dieu quelque chose d'extérieur, pour protester de notre sujétion à son endroit. A ce sacrifice », tous les hommes ne sont pas également tenus : « autrement se trouvent tenus ceux qui sont sous la loi nouvelle, ou qui furent sous la loi ancienne ; et autrement, ceux qui n'étaient point sous la loi. Ceux, en effet, qui ont été ou sont sous la loi, sont tenus d'offrir des sacrifices déterminés selon les prescriptions de la loi. Ceux, au contraire, qui n'étaient point sous la loi, étaient tenus de faire certaines choses extérieurement en l'honneur de Dieu, selon qu'il convenait à ceux au milieu desquels ils vivaient; mais ils n'étaient point tenus à telles ou telles choses déterminément » ; le choix était laissé à leur prudence selon les habitudes de vie de leur milieu. « Quant à l'autre sacrifice extérieur, qui consiste en ce que les actes extérieurs des autres vertus sont tournés et élevés à honorer Dieu », même en ce qui est de ces actes pris en eux-mêmes, ils ne tombent pas tous sous une obligation identique : « il en est, en effet, qui sont de précepte, et auxquels tous les hommes sont tenus ». D'ailleurs, même ceux qui sont tenus à ces sortes d'actes sous leur raison propre d'actes appartenant à telle ou telle vertu, ne sont pas tenus, de soi, de les ordonner à la fin de la religion et de les transformer en actes de sacrifices, au sens formel de ce mot. — Nous dirons donc qu'au sacrifice intérieur, consistant dans l'oblation de soi-même à Dieu, par la prière et la dévotion,

tous les hommes sont tenus. Au sacrifice extérieur consistant dans les actes extérieurs des autres vertus, on n'est pas tenu, de soi, comme actes de religion, bien qu'on puisse être tenu à ces actes sous leur raison propre d'actes de telle ou telle autre vertu. Au sacrifice extérieur, qui est proprement un acte spécial de la vertu de religion, les hommes pourront être tenus diversement selon la diversité de leur état.

L'*ad primum* répond qu'« à ces sacrifices déterminés qui étaient prescrits dans la Loi, tous n'étaient point tenus; mais, cependant, ils étaient tenus à certains sacrifices intérieurs ou extérieurs, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « si tous ne savent point explicitement la vertu des sacrifices, ils la savent cependant d'une manière implicite; de la même manière qu'ils ont aussi la foi implicite, comme il a été vu plus haut » (q. 2, art. 6, 7, 8). — Ces mots doivent s'entendre diversement, selon qu'il s'agit des hommes divers. La connaissance implicite s'applique surtout ici aux hommes qui ont vécu ou vivent sous l'une des deux lois ancienne et nouvelle. Ceux-là, en effet, peuvent ne pas savoir dans le détail l'explication des symboles attachés au rite ou à la célébration du sacrifice; mais ils en connaissent le sens général; et cela suffit. Quant à ceux qui n'ont pas vécu sous l'une des deux lois, la difficulté n'existe plus, puisque ce sont eux-mêmes qui ont déterminé à leur gré, et, par conséquent, en le sachant suffisamment, le rite du sacrifice.

L'*ad tertium* dit que « les prêtres », au sens spécial de ce mot et selon que l'objection l'entendait, « offrent les sacrifices qui sont spécialement ordonnés au culte divin, non seulement pour soi, mais encore pour les autres. Mais il est certains sacrifices que chacun peut offrir pour soi à Dieu, ainsi qu'il ressort de ce qui a été déjà dit ». — Cette réponse nous laisse entrevoir ce qu'il y a de spécial dans le sacerdoce, au sens précis ou ordinaire qu'on donne à ce mot parmi les hommes. Le prêtre est essentiellement ordonné au sacrifice : non pas au sacrifice pris dans son sens large; mais au sacrifice entendu dans son sens strict, et selon qu'il désigne un acte spécial de la vertu de religion. Le sacrifice ainsi entendu, et le prêtre,

s'appellent nécessairement l'un l'autre. C'est qu'en effet, ce sacrifice implique une victime offerte et immolée; et le prêtre est celui qui offre et immole la victime. D'où il suit immédiatement que le caractère ou le rôle du prêtre variera suivant que variera la nature du sacrifice et de la victime, ou encore le milieu humain dans lequel se célèbre le sacrifice. — Si, par exemple, il s'agissait, quelque chimérique d'ailleurs que soit l'hypothèse, d'un homme qui aurait existé seul dans le monde; et sans avoir de péché, dans une perfection analogue à celle de l'état d'innocence : cet homme aurait dû, sans aucun doute, offrir à Dieu, son créateur et sa fin, un certain sacrifice; mais ce sacrifice n'eût pas eu le caractère de sacrifice d'expiation : et l'homme ne l'aurait offert que pour lui-même, non pour d'autres hommes, qui, dans cette hypothèse, n'auraient pas existé. — Dans l'état d'innocence où se trouvèrent Adam et Ève avant leur péché, bien que nous ne lisions point, dans l'Écriture, qu'ils aient offert à Dieu un sacrifice, et ils ne pouvaient pas, en effet, lui en offrir comme il a été nécessaire de le faire après le péché, ils ont dû, cependant, par des actes appropriés, rendre à Dieu leur hommage et nul doute que ce ne fût Adam qui rendît cet hommage en son nom et au nom de la compagne que Dieu lui avait donné. Au sens où l'on pouvait parler alors de sacrifice et de sacerdoce, c'était Adam lui-même qui en remplissait l'office. — A plus forte raison, devons-nous attribuer ce rôle à Adam, après le péché; mais alors le sacrifice revêtait déjà son caractère nouveau et désormais inséparable de tout sacrifice offert par les hommes, qui était l'expiation. Adam l'offrait d'abord pour lui; et aussi pour tous ses enfants. — A mesure que la famille humaine se développa et que les branches en devinrent distinctes, ce fut chaque nouveau chef de famille qui remplit pour lui et ses enfants ou ses familiers le rôle et l'office de prêtre. — Quand les familles se groupèrent déjà en tribus, en nations, et qu'elles formèrent la cité ou le royaume, l'office du prêtre devint lui-même social, de familial qu'il avait pu être d'abord. Et c'est ainsi qu'au temps d'Abraham, l'Écriture peut nous parler de ce prêtre si grand et si mystérieux, qui a nom Melchisédech. — Toutes

choses se précisèrent encore, après l'intervention positive de Dieu se choisissant un peuple et l'ordonnant à son service, d'une façon spéciale, par la loi de Moïse. Le sacerdoce, désormais d'institution divine, revêtit, par excellence, le caractère d'office social que nous marquait ici saint Thomas; et ce caractère n'a fait que se perfectionner encore dans la loi nouvelle, où le seul vrai prêtre, dont tous les autres ne sont que les représentants et la perpétuation à travers les siècles, n'est autre que Jésus-Christ Lui-même : avec cette seule différence, mais essentielle, soulignée par saint Paul, dans son épître aux Hébreux, que tous les autres prêtres, ou sacrificateurs de victimes, depuis Adam pécheur, ont dû sacrifier d'abord pour eux-mêmes, puis pour le peuple au nom duquel ils sacrifiaient, tandis que le Prêtre souverain qu'est Jésus-Christ ne sacrifie et n'immole la Victime sainte qui n'est autre que Lui-même, que pour les autres, nullement pour Lui, du moins quant au caractère d'expiation que présente son sacrifice. — Cette doctrine si lumineuse, que vient de toucher d'un mot, ici, saint Thomas, nous montre ce que contient d'erreur l'enseignement protestant, voulant que tout homme soit prêtre, dans le Testament nouveau. Il faut, pour cela, dénier tout caractère social au sacerdoce de l'Église catholique et à l'Église elle-même. Aussi bien est-ce dans cette erreur extrême que sont tombés, en effet, les protestants. Il n'est rien de plus antisocial et par suite de plus antihumain.

Ce que nous avons dit du sacrifice, dans cette question, doit suffire pour le traité de la religion tel qu'il est envisagé ici dans l'économie des actes humains. Nous n'avons pas à traiter spécialement, ni des sacrifices de l'ancienne loi, dont il a été parlé en son lieu, dans la *Prima-Secundae*, q. 102, art. 3; ni du sacrifice de la loi nouvelle, soit qu'on le considère dans sa réalisation sanglante, au Calvaire : car il en sera parlé dans la *Troisième Partie*, q. 48, art. 3; soit qu'on le considère dans sa perpétuation à l'autel, sous forme eucharistique : car nous en parlerons au traité de l'Eucharistie, dans cette même *Troisième Partie*, q. 83, art. 1 et suivants. — Il aura suffi, pour le

moment, de considérer le sacrifice sous sa raison essentielle d'acte spécial de religion, sans spécifier ce qui a trait aux diverses modalités selon lesquelles il a pu se présenter parmi les hommes.

« Après la question des sacrifices, nous devons traiter des oblations et des prémices ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVI

DES OBLATIONS ET DES PRÉMICES

Cette question comprend quatre articles :

1° Si des oblations ou des offrandes sont de nécessité de précepte?
2° A qui les oblations sont dues?
3° De quelles choses il faut les faire?
4° Spécialement des oblations des prémices : si les hommes y sont tenus nécessairement?

Comme on le voit, de ces quatre articles, les trois premiers traitent des oblations ou des offrandes, en général ; le quatrième, d'une espèce particulière d'oblations ou d'offrandes, qu'on appelle les prémices. — Au sujet des oblations ou des offrandes en général, saint Thomas, comme il nous en avertit lui-même, traite : de leur nécessité; de leur terme; de leur matière. — D'abord, la nécessité. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les hommes sont tenus aux oblations de nécessité de précepte?

Trois objections veulent prouver que « les hommes ne sont point tenus aux oblations » ou aux offrandes « de nécessité de précepte ». — La première dit qu' « au temps de l'Évangile, les hommes ne sont point tenus d'observer les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi, comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 103, art. 3). Or, offrir des oblations se trouve parmi les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 14) : *Trois fois chaque année vous célé-*

brerez une fête en mon honneur ; et après (v. 15), il est ajouté : *Tu ne te présenteras pas devant ma face les mains vides.* Donc les hommes ne sont point maintenant tenus aux oblations de nécessité de précepte ». — La seconde objection fait remarquer que « les oblations, avant qu'elles soient faites, demeurent au pouvoir de la volonté de l'homme » ; elles sont chose libre ; « comme la chose apparaît par ce que le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. v (v. 23) : *Si tu offres ton présent à l'autel,* comme pour marquer que c'est laissé au libre choix de ceux qui offrent. D'autre part, quand les oblations ont été déjà faites, il ne reste plus possible de les faire une seconde fois », en entendant cela de la même chose numérique qui a été offerte. « Donc nul, en quelque manière que ce soit, n'est tenu aux oblations, de nécessité de précepte ». — La troisième objection déclare que « quiconque est tenu de rendre à l'Église, s'il ne s'acquitte point, peut être contraint par la soustraction des sacrements de l'Église. Or, il semble illicite de refuser les sacrements de l'Église à ceux qui n'auront pas voulu offrir ; selon ce décret du sixième Synode, qu'on retrouve I, q. 1 (canon *Nullus episcopus aut presbyter*) : *Que nul de ceux qui donnent la sainte communion reçoive quelque grâce de celui à qui il la donne ; s'il agit autrement, qu'il soit déposé.* Donc les hommes ne sont point tenus nécessairement de faire des oblations ».

L'argument *sed contra* est le texte formel de « saint Grégoire », qui « dit (Grégoire VII, concile de Rome, V, can. XII) : *Que tout chrétien procure d'offrir à Dieu quelque chose pour les solennités des messes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (q. 85, art. 3, *ad 3um*), le nom d'oblation est commun à toutes les choses qui sont données pour le culte de Dieu. En telle sorte que si quelque chose est donné pour le culte divin comme une chose sacrée qui doit être consumée par la vertu de l'acte cultuel, on a tout ensemble une oblation et un sacrifice ; et c'est pourquoi il est dit, dans l'*Exode,* ch. XXIX (v. 18) : *Tu offriras tout le bélier en fumée d'encens sur l'autel : c'est une offrande au Seigneur, très agréable odeur d'une victime à Dieu ;* et,

dans le *Lévitique*, il est dit, ch. II (v. 1) : *Lorsque quelqu'un offrira une oblation de sacrifice au Seigneur, son offrande sera de fleur de farine.* Si, au contraire, la chose est donnée pour demeurer intacte » au moment de l'oblation, « à l'effet d'être destinée au culte divin ou d'être dépensée à l'usage des ministres, ce sera une oblation, mais non un sacrifice. Toutes ces sortes d'oblations ont dans leur raison qu'elles soient volontairement offertes; selon cette parole de l'*Exode*, ch. XXV (v. 2) : *Vous les accepterez pour moi de tout homme qui les offrira de bon cœur.* Cependant, il peut arriver que quelqu'un soit tenu aux oblations pour une quadruple raison. — D'abord, en raison d'une convention précédente; comme si, par exemple, était concédé à quelqu'un un certain fonds d'Église, à charge de faire, en certains temps déterminés, certaines offrandes convenues. — Secondement, en raison d'une destination ou d'une promesse précédente; comme lorsque quelqu'un offre une certaine donation entre vifs, ou qu'il laisse par testament, à l'Église, un certain bien, meuble ou immeuble, devant être acquitté plus tard. — Troisièmement, à cause de la nécessité de l'Église; par exemple, si ses ministres n'avaient pas de quoi se sustenter. — Quatrièmement, en raison de la coutume : en certaines solennités, en effet, les fidèles sont tenus à certaines oblations ou offrandes accoutumées. — Toutefois », remarque saint Thomas, « dans ces deux derniers cas, l'oblation demeure volontaire d'une certaine manière; savoir quant à la quantité ou à l'espèce de la chose que l'on offre ». — Il n'y a donc, règle générale, aucune nécessité positive ou de précepte, obligeant à telles offrandes ou oblations déterminées. Mais il demeure toujours, comme nous le dirons au dernier article de cette question, que, de par la loi naturelle, l'homme est tenu de prélever quelque chose sur les biens qu'il tient de Dieu et de les rendre à Dieu en hommage de sujétion sous forme d'oblation ou d'offrande.

L'*ad primum* accorde que « dans la loi nouvelle, les hommes ne sont point tenus de faire des oblations ou des offrandes » déterminées « en raison des solennités légales, selon qu'il était marqué dans l'*Exode*; mais ils sont tenus » parfois « en raison

de certaines autres causes, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « certains hommes sont tenus de faire des oblations ou des offrandes » plus ou moins déterminées : « et avant qu'elles soient faites, comme dans le premier, le troisième et le quatrième mode » dont il a été parlé au corps de l'article ; « et aussi après qu'elles ont été faites par mode de destination ou de promesse : car on est tenu de donner réellement ce qui a été offert à l'Église par mode de destination » ferme et sérieusement voulue.

L'*ad tertium* dit que « ceux qui ne réalisent point les oblations qui sont dues peuvent être punis par la soustraction des sacrements, non de la part du prêtre lui-même à qui ces oblations doivent être faites, afin qu'il ne paraisse point exiger quelque chose pour l'administration des sacrements, mais de la part de quelque autre supérieur ».

Il est de droit naturel, et, par suite, imprescriptible, que l'homme prenne sur les biens que Dieu lui donne pour offrir quelque chose à Dieu en hommage de sujétion et de reconnaissance. Quant à la détermination qui regarde l'accomplissement de ce devoir, elle est laissée au sujet lui-même, à moins que, de par ailleurs, n'existe quelque obligation positive, en raison d'une certaine convention, ou d'une certaine promesse, ou de la nécessité, ou de la coutume. — A qui devront être faites ces oblations ou ces offrandes : est-ce aux prêtres seuls, comme ministres du culte divin : ou bien à n'importe qui ou sous n'importe quelle forme, comme sont les œuvres de charité ou de bienfaisance. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les oblations sont dues aux seuls prêtres ?

Trois objections veulent prouver que « les oblations ne sont point dues seulement aux prêtres ». — La première est que « parmi les oblations, nous voyons se trouver surtout celles qui sont destinées aux sacrifices des hosties. Or, les choses qu'on donne aux pauvres sont appelées, dans les Écritures, du nom d'hosties ; selon ce mot de l'Épitre *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 16) : *N'oubliez point la bienfaisance et la communication de vos biens : c'est, en effet, par de telles hosties que Dieu est mérité.* Donc c'est beaucoup plus aux pauvres, que les oblations sont dues ». — La seconde objection dit que « dans beaucoup de paroisses, les moines ont leur part des oblations. Or, *autre est la cause des clercs, autre celle des moines*, comme le dit saint Jérôme (dans sa lettre *à Héliodore*). Donc ce n'est point seulement aux prêtres que les oblations sont dues ». — La troisième objection fait observer que « les laïques, sur la volonté de l'Église, achètent des oblations, comme les pains et autres choses de ce genre. Or, ils n'achètent ces choses que pour les faire tourner à leur usage. Et, par suite, les oblations peuvent aussi appartenir aux laïques ».

L'argument *sed contra* cite « le canon du Pape saint Damase, qu'on trouve X, q. 1 (canon *Hanc consuetudinem*) », où il est « dit : *Les oblations qui sont offertes dans le lieu saint ne sont que pour les prêtres qui chaque jour paraissent au service du Seigneur : eux seuls peuvent en faire leur nourriture ou leur boisson. C'est que, dans l'Ancien Testament, le Seigneur défendit que les pains sanctifiés fussent mangés par les enfants d'Israël, à la seule exception d'Aaron et de ses fils* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous donne, en passant, un lumineux aperçu de la vraie nature du prêtre et de son rôle parmi les hommes : « Le prêtre, dit-il, est, d'une certaine manière, constitué *séquestre et intermédiaire* entre le peuple et

Dieu, comme il est marqué au *Deutéronome*, ch. v (v. 5). Et voilà pourquoi, à lui appartient de livrer au peuple les dogmes sacrés et les sacrements; et, d'autre part, les choses qui sont du peuple, comme les prières, les sacrifices et les oblations, doivent, par lui, être offertes au Seigneur; selon cette parole de l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. v (v. 1) : *Tout Pontife, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde les choses de Dieu, afin qu'il offre les dons et les sacrifices pour les péchés*. C'est pour cela que les oblations qui sont offertes par le peuple à Dieu appartiennent aux prêtres, non pas seulement pour qu'ils les fassent servir à leur usage, mais aussi pour qu'ils les distribuent avec fidélité : soit en les utilisant pour ce qui regarde le culte divin; soit en les faisant servir à leur propre sustentation, car *ceux qui servent à l'autel doivent participer à l'autel*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 13); soit aussi » ajoute saint Thomas, en une formule vraiment divine, « en vue des pauvres, qui doivent, autant que la chose est possible, être sustentés des choses de l'Église; car le Seigneur Lui-même avait une bourse pour l'usage des pauvres, comme le note saint Jérôme, *sur saint Matthieu* (ch. XVII, v. 26) » : toute l'histoire de l'Église est là, en effet, pour nous prouver que par ses paroisses et par ses monastères elle a été la grande nourricière des pauvres; et les pauvres n'ont certes point gagné à ce que dans les pays où la Révolution a sévi l'Église ait été dépouillée de ses biens : ils en ont été les premières victimes.

L'*ad primum* fait une distinction de la plus haute importance entre les aumônes qui sont pour les pauvres directement et les oblations qui peuvent aussi, comme nous venons de le dire, servir à leur usage. « Les choses qui sont données aux pauvres, bien qu'elles ne soient point, à proprement parler, des sacrifices, peuvent cependant être appelées de ce nom, en tant qu'on les leur donne en vue de Dieu; pareillement aussi, et pour la même raison, on pourra les appeler du nom d'oblations; mais non pas au sens propre, parce qu'elles ne sont point offertes à Dieu immédiatement. Quant aux oblations proprement dites, elles peuvent aussi, nous l'avons dit, servir

à l'usage des pauvres : non que ceux qui les offrent doivent faire la distribution eux-mêmes; mais par la dispensation des prêtres ».

L'*ad secundum* explique que « les moines ou les autres religieux peuvent recevoir des oblations à un triple titre. — Premièrement, comme pauvres, par la distribution du prêtre ou la réglementation de l'Église. — Secondement, comme ministres de l'autel, quand ils le sont. Et, dans ce cas, ils peuvent recevoir les oblations qui leur sont faites spontanément par les fidèles. — Troisièmement, comme prêtres de paroisse, quand les paroisses sont à eux. Dans ce cas, ils peuvent recevoir à titre de justice et comme chose due, étant les recteurs de leur église ».

L'*ad tertium* distingue entre les oblations. « Les oblations qui ont été consacrées ne peuvent plus servir à l'usage des laïques; tels sont les vases sacrés et les vêtements sacrés. C'est en ce sens que doit s'entendre le mot de saint Damase. Mais les oblations qui ne sont point consacrées peuvent passer à l'usage des laïques par la dispensation des prêtres, soit sous forme de don, soit sous forme de vente ».

C'est aux prêtres seuls que doivent être faites les offrandes ou oblations proprement dites. Eux seuls ont qualité pour les recevoir, étant au milieu des hommes les représentants de Dieu à qui on les fait immédiatement; et ce sont eux aussi qui ont seuls le droit de les répartir : soit au service de Dieu en Lui-même pour tout ce qui regarde son culte; soit au service de Dieu dans la personne de ses ministres, pour tout ce qui est de leurs besoins ou des nécessités de leur vie; soit au service de Dieu dans la personne des pauvres. Ils ont, du reste, aussi le droit de les utiliser du mieux possible, même sous forme d'échange ou de vente; à la seule réserve des objets consacrés, qui doivent demeurer toujours au service du culte. — Ces offrandes, ou ces oblations, de quoi peut-on les faire? Est-ce de toutes sortes de biens, ou y aurait-il des choses qui ne pourraient jamais être offertes. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme peut faire des oblations de toutes les choses possédées licitement ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne peut point faire des oblations de toutes les choses possédées licitement ». — La première arguë de ce que « d'après le droit humain (Dig., XII, v), *la prostituée commet une action honteuse quand elle agit comme telle : cependant, l'acte de recevoir son argent n'est pas chose honteuse :* et, par suite, elle le possède licitement. Or, il n'est pas permis de faire une oblation de cet argent; selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 18) : *Tu n'offriras point le salaire de la prostitution dans la maison du Seigneur ton Dieu.* Donc il n'est point permis de faire une oblation de tout ce qu'on possède licitement ». — La seconde objection fait remarquer qu' « au même endroit, il est défendu d'offrir dans la maison de Dieu *le prix du chien.* Or, il est manifeste que le prix d'un chien justement vendu est possédé justement. Donc il n'est point permis de faire une offrande de tout ce qui est justement possédé ». — La troisième objection en appelle à « Malachie », où il est « dit, ch. I (v. 8) : *Si l'on offre un animal boiteux ou malade, n'est-ce point là chose mauvaise ?* Or, l'animal boiteux ou malade est un animal qu'on possède justement. Donc il semble qu'il n'est point permis de faire des oblations de tout ce qui est possédé justement ».

L'argument *sed contra* cite le mot des *Proverbes*, ch. III (v. 9), où « il est dit : *Fais honneur à Dieu de ta substance.* Or, à la substance de l'homme », surtout dans le sens latin du mot *substantiæ*, « appartient tout ce qu'il possède justement. Donc de toutes les choses justement possédées on peut faire des oblations ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme le dit saint Augustin, au livre des *Paroles du Seigneur* (XXXV, ch. II), *Si tu dépouillais un homme plus faible et que tu donnasses*

de ses dépouilles à un juge qui prononcerait en ta faveur, la force de la justice est telle que tu en aurais toi-même du dégoût. Ton Dieu ne doit pas être autrement que tu n'es toi-même. Et voilà pourquoi il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIV (v. 21) : *L'offrande de celui qui immole le prix de l'injustice est une offrande maculée.* Par où l'on voit qu'on ne peut pas faire une oblation des choses acquises et possédées injustement ». Cette règle est absolue et vaut dans la loi nouvelle comme elle valait dans l'ancienne loi. — « Mais, dans l'ancienne loi », remarque saint Thomas, « où l'on avait le culte figuré, il était des choses, qui, en raison de leur signification, étaient réputées impures; celles-là, il n'était point permis de les offrir. Dans la loi nouvelle, il n'en va plus de même : toute créature de Dieu est réputée pure, comme il est dit dans l'Épitre *à Tite*, ch. I (v. 15; cf. première Épitre *à Timothée*, ch. IV, v. 4). Aussi bien, de toute chose licitement possédée on peut faire, à la considérer en elle-même, une oblation. Toutefois, accidentellement, il arrive que d'une chose licitement possédée l'oblation ne peut pas être faite : par exemple, si, en offrant cette chose, on manque à l'endroit de quelqu'un, comme si un fils offre à Dieu ce dont il doit nourrir son père, chose réprouvée par Notre-Seigneur en saint Matthieu, ch. XV (v. 5, 6); ou en raison du scandale; ou en raison du mépris; ou pour toute autre raison semblable ».

L'*ad primum* dit que « dans l'ancienne loi, on défendait l'oblation du salaire de la prostitution, pour une raison d'impureté; dans la nouvelle loi, pour une raison de scandale, par crainte que l'Église ne semble favoriser le péché, si, du gain du péché, elle accepte une oblation ou une offrande ».

L'*ad secundum* dit aussi que « le chien, d'après la loi, était réputé un animal impur. Il est vrai que les autres animaux impurs étaient rachetés et qu'on pouvait offrir le prix recueilli, selon cette parole du *Lévitique*, chapitre dernier (v. 27) : *S'il s'agit d'un animal impur, celui qui le présente le rachètera.* Mais le chien n'était ni offert, ni racheté : soit parce que les idolâtres usaient des chiens pour les sacrifices des idoles; soit parce qu'il signifie la rapine, dont on ne peut faire l'oblation

(Isaïe, ch. LXI, v. 8). Mais cette défense cesse dans la loi nouvelle ».

L'*ad tertium* explique que « l'oblation d'un animal boiteux ou aveugle était rendue illicite d'une triple manière. — D'abord, en raison de ce pour quoi elle se faisait; et c'est pour cela qu'il est dit, dans Malachie, ch. I (v. 8) : *Si vous offrez un animal aveugle pour qu'il soit immolé, n'est-ce point là chose mauvaise?* Car il fallait que les sacrifices fussent sans taches. — Secondement, en raison du mépris. Aussi bien il est ajouté, là même (v. 12) : *Vous, vous profanez mon nom, quand vous dites : La table du Seigneur est souillée : et ce qu'on y trouve est méprisable.* — Troisièmement, en raison d'un vœu précédent, par lequel l'homme est obligé de rendre intégralement ce qu'il aura voué. Et voilà pourquoi il est dit encore, au même endroit (v. 14) : *Maudit soit le fraudeur, qui, ayant dans son troupeau un mâle, fait un vœu et sacrifie au Seigneur une bête chétive* ». — Saint Thomas dit en finissant que « les mêmes causes demeurent » et gardent leur valeur « dans la loi nouvelle. Mais, quand elles ne s'appliquent point, la chose n'est plus illicite » et, de soi ou en elle-même, elle peut être offerte.

Après avoir étudié les oblations ou les offrandes en général, saint Thomas examine plus spécialement ce qui a trait aux prémices. Et, là-dessus, il se demande si les hommes sont tenus de s'acquitter de cette sorte d'offrandes ou d'oblations que sont les prémices. C'est l'objet de l'article qui suit, le dernier de la question actuelle.

ARTICLE IV.

Si les hommes sont tenus d'acquitter les prémices?

Trois objections veulent prouver que « les hommes ne sont point tenus d'acquitter les prémices ». La première cite un mot de l'*Exode*, ch. XIII (v. 9), où « étant donnée la loi des premiers-nés, il est ajouté : *Ce sera pour toi comme un signe sur ta main;* ce qui montre que c'est un précepte cérémoniel. Or, les pré-

ceptes cérémoniels ne doivent pas être observés dans la loi nouvelle. Donc les prémices n'ont pas à être acquittées ». — La seconde objection fait observer que « les prémices étaient offertes au Seigneur en raison d'un bienfait spécial accordé au peuple juif : et c'est pourquoi il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XXVI (v. 2, 3) : *Tu prendras des prémices de tous tes fruits, et tu te présenteras au prêtre qui sera en ces jours-là, et tu lui diras : Je confesse aujourd'hui, devant le Seigneur, ton Dieu, que je suis entré dans la terre que le Seigneur a juré à nos pères de nous donner*. Donc les autres nations ne sont pas tenues d'acquitter les prémices ». — La troisième objection déclare que « ce à quoi l'on est tenu doit être déterminé. Or, on ne trouve ni dans la loi nouvelle ni dans l'ancienne que la quantité des prémices soit déterminée. Donc les hommes ne sont point tenus nécessairement de les acquitter ».

L'argument oppose qu' « il est dit, XVI, q. VII (canon *Decimas*) : *Il faut que les dîmes et les prémices, déclarées par nous du droit des prêtres, soient acquittées par tout le peuple* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les prémices appartiennent à un certain genre d'oblations ; car on les donne à Dieu avec une certaine profession, comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XXVI (v. 3) », au passage précité dans l'objection seconde. « Aussi bien, il est ajouté, en ce même endroit (v. 4) : *Le prêtre recevra la corbeille*, où sont les prémices, *de la main* de celui qui les offre *et la déposera devant l'autel du Seigneur ton Dieu* ; et, après (v. 10), il est ordonné de dire : *Voici que maintenant j'offre les prémices des fruits de la terre que le Seigneur m'a donnés*. Les prémices étaient offertes pour une raison spéciale, savoir en reconnaissance du bienfait divin : afin que l'homme confessât par là qu'il tient de Dieu les fruits de la terre et qu'à cause de cela il est tenu d'en offrir quelque chose à Dieu ; selon cette parole du premier livre des *Paralipomènes*, chapitre dernier (v. 14) : *Vous vous offrons ce que nous avons reçu de votre main*. Et parce que nous devons offrir à Dieu ce qu'il y a de meilleur, à cause de cela il fut ordonné d'offrir à Dieu les prémices, comme la partie la meilleure des fruits de la terre. Par cela aussi que le prêtre *est établi pour le peuple*

dans les choses qui regardent Dieu, les prémices offertes par le peuple venaient à l'usage des prêtres; et voilà pourquoi il est dit, dans les *Nombres*, ch. XVIII (v. 8) : *Le Seigneur dit à Aaron : voici que je te donne la garde de toutes mes prémices* ». — Après avoir rappelé cette législation de l'Ancien Testament au sujet des prémices, saint Thomas ajoute ces paroles, qui éclairent du jour le plus vif toute cette question des oblations : « Il appartient au droit naturel, que l'homme, des choses données à lui par Dieu, fasse quelque oblation en son honneur. Mais qu'il la donne à telles personnes, ou que ce soit des premiers fruits, ou en telle quantité, ceci fut déterminé dans l'ancienne loi par le droit divin, et, dans la loi nouvelle, c'est délimité par la détermination de l'Église, en vertu de laquelle les hommes sont obligés d'acquitter les prémices selon la coutume de leur patrie et les besoins des ministres de l'Église. »

L'*ad primum* apporte une distinction lumineuse au sujet des prémices et des choses cérémonielles. « Les choses cérémonielles étaient proprement en figure ou en signe de ce qui devait venir; et c'est pourquoi, à la présence de la vérité qu'elles signifiaient, elles cessèrent. Mais l'oblation des prémices fut en signe d'un bienfait passé, par lequel aussi est causée la dette de la reconnaissance selon le dictamen de la raison naturelle. Et voilà pourquoi, en ce qu'elle a de général, cette obligation demeure ».

L'*ad secundum* explique que « les prémices étaient offertes dans l'ancienne loi, non pas seulement pour le bienfait de la terre promise donnée par Dieu, mais aussi pour le bienfait des fruits de la terre reçus de Lui. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. XXVI (v. 10) : *J'offre les prémices des fruits de la terre que le Seigneur Dieu m'a donnés*. Or, cette seconde raison est commune chez tous les hommes. — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que comme par un bienfait spécial Dieu donna au peuple juif la terre promise, de même par un bienfait général Il a donné à tout le genre humain la possession de la terre; selon cette parole du psaume (CXIII, v. 16) : *Il a donné la terre aux enfants des hommes* ».

L'*ad tertium* en appelle à « saint Jérôme », qui « dit (sur *Ézéchiel*, ch. XLV, v. 13, 14) que *la tradition des anciens a intro-*

duit que ceux qui donnent le plus donnent aux prêtres, comme prémices, la quarantième partie, et ceux qui donnent le moins, la soixantième. Il semble donc, conclut saint Thomas, qu'on doive, entre ces limites, offrir la quantité des prémices, selon la coutume de sa patrie. Il est d'ailleurs raisonnable, ajoute le saint Docteur, que la quantité des prémices n'ait pas été déterminée dans la loi; parce que, comme il a été dit (au corps de l'article), les prémices sont données par mode d'oblation; et il est de l'essence des oblations qu'elles soient volontaires » (cf. art. 1).

On le voit, une grande part est laissée à la liberté d'un chacun, dans la question des oblations ou aussi des prémices. Mais il est une chose cependant qui demeure absolue et rigoureuse : c'est le devoir de témoigner à Dieu notre reconnaissance pour les biens qu'Il nous accorde. Et ce devoir demande qu'on prélève quelque chose sur ces biens reçus de Dieu pour les lui rendre en hommage sous forme d'oblation spontanée. Dans l'Église catholique et au temps du Testament nouveau, l'oblation doit être faite aux prêtres qui représentent Dieu Lui-même au milieu des hommes et à qui incombe le soin d'utiliser ces oblations au mieux des intérêts de Dieu en Lui-même ou dans son culte, dans la personne de ses ministres, et dans la personne des pauvres. En soi, rien n'est déterminé pour ces oblations, ni comme nature des choses à offrir, ni comme quantité. Mais si les fidèles étaient trop négligents là-dessus, l'Église aurait le droit de leur rappeler leur devoir et de leur préciser même, suivant les circonstances, la manière de le remplir. L'idéal cependant est que les fidèles d'eux-mêmes et par dévotion spontanée se montrent le plus généreux qu'ils le peuvent dans l'accomplissement de ce grand acte de religion.

Une dernière question nous reste à examiner, au sujet de ces actes extérieurs de la vertu de religion qui portent sur les choses extérieures que l'on donne en vue de Dieu. C'est la question des dîmes. Nous allons la lire telle que saint Thomas l'a écrite, conformément à la méthode que nous nous sommes tracée dans notre commentaire de la *Somme*. Et si, au premier

abord, la question peut nous paraître un peu insolite par rapport aux habitudes ou aux mœurs d'aujourd'hui, nous verrons cependant que là, comme partout, l'enseignement de saint Thomas est de l'intérêt le plus haut et le plus vivant. — Venons au texte du saint Docteur.

QUESTION LXXXVII

DES DÎMES

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les hommes sont tenus de payer des dîmes de nécessité de précepte?
2° De quelles choses les dîmes doivent être données?
3° A qui elles doivent être données?
4° A qui il convient de devoir les donner?

Article Premier.

Si les hommes sont tenus de donner les dîmes de nécessité de précepte?

Cinq objections veulent prouver que « les hommes ne sont point tenus de donner les dîmes de nécessité de précepte ». — La première dit que « le précepte relatif au paiement des dîmes est donné dans la loi ancienne; comme on le voit dans le *Lévitique*, chap. XXVII (v. 30) : *Toutes les dîmes de la terre, soit sur les fruits des champs, soit sur les fruits des arbres appartiennent au Seigneur*; et, plus loin (v. 32) : *Quant aux dîmes des brebis et des bœufs et des chèvres qui passent sous la houlette du berger, tout animal qui sera le dixième, sera sanctifié pour le Seigneur*. Or, ceci ne peut pas être mis au nombre des préceptes moraux; car la raison naturelle », dont relèvent les préceptes moraux, « ne marque pas plus qu'il faille donner la dixième partie, que la neuvième ou la onzième. Donc, ou c'est un précepte judiciaire, ou un précepte cérémoniel. D'autre part, comme il a été vu plus haut (*I*ᵃ-*2*ᵃᵉ, q. 103, art. 3 ; q. 104, art. 3), au temps de la grâce les hommes ne sont obligés ni aux pré-

ceptes cérémoniels ni aux préceptes judiciaires de l'ancienne loi. Donc les hommes maintenant ne sont pas obligés au paiement des dîmes ». — La seconde objection déclare que « les hommes sont tenus d'observer au temps de la grâce ces choses-là seulement qui ont été commandées par les Apôtres au nom du Christ; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 20) : *Les enseignant à garder toutes les choses que je vous ai mandées;* et saint Paul dit, dans le livre des *Actes*, ch. XX (v. 27) : *Je ne me suis pas dérobé au devoir de vous annoncer tout le conseil de Dieu.* Or, ni dans la doctrine du Christ, ni dans la doctrine des Apôtres, il n'est contenu quelque chose relatif au paiement des dîmes; car ce que dit le Christ, au sujet des dîmes, en saint Matthieu, ch. XXIII (v. 23), qu'*il fallait faire ces choses*, semble devoir se référer au temps passé de l'observance légale, comme le dit saint Hilaire, *sur saint Matthieu* (ch. XXIV) : *Ces dîmes des plantes ne devaient point être omises, en tant qu'elles étaient une figure des choses à venir.* Donc les hommes, au temps de la grâce, ne sont point tenus au paiement des dîmes ». — La troisième objection fait remarquer que « les hommes, au temps de la grâce, ne sont pas plus tenus à l'observance des choses légales, qu'ils ne l'étaient avant la loi. Or, avant la loi, les dîmes n'étaient point données en vertu d'un précepte, mais seulement en vertu d'un vœu. Nous lisons, en effet, dans la *Genèse*, ch. XXVIII (v. 20 et suiv.), que *Jacob fit un vœu en disant : Si Dieu est avec moi et me garde dans ce voyage que je fais*, etc., *de tout ce que vous me donnerez je vous paierai la dîme.* Donc, aussi, au temps de la grâce, les hommes ne sont point tenus au paiement des dîmes ». — La quatrième objection rappelle que « dans l'ancienne loi, les hommes étaient tenus de payer trois sortes de dîmes. Les unes étaient payées aux Lévites; il est dit, en effet, au livre des *Nombres*, ch. XVIII (v. 24) : *Les Lévites se contenteront de l'oblation des dîmes que j'ai réservées pour leur usage et leurs nécessités.* Il y avait aussi d'autres dîmes, dont il est dit, au *Deutéronome*, ch. XIV (v. 22, 23) : *Tu lèveras la dîme de tout le produit de tes semailles, de ce que ton champ rapporte chaque année; et le mangeras en présence du Seigneur ton Dieu, dans le lieu qu'Il aura choisi.* De

même, étaient encore d'autres dîmes, dont il est dit, au même endroit (v. 28, 29) : *A la fin de chaque troisième année, tu mettras à part toute la dîme de tes produits de cette année-là, et tu la déposeras dans tes portes. Alors viendra le Lévite qui n'a ni part ni héritage avec toi, ainsi que l'étranger, l'orphelin et la veuve qui seront dans tes portes ; et ils mangeront, et ils se rassasieront.* Or, les hommes ne sont point tenus, au temps de la grâce, aux secondes et aux troisièmes. Donc ils ne sont pas tenus, non plus, aux premières ». — La cinquième objection appuie sur ce principe que « ce qui est dû sans détermination de temps doit être payé tout de suite sous peine de péché. Si donc les hommes, au temps de la grâce, étaient obligés, de nécessité de précepte, de payer les dîmes, dans les pays où les dîmes ne sont point payées tous seraient en état de péché mortel, et, par conséquent, aussi, les ministres de l'Église, en dissimulant ; ce qui paraît inacceptable. Donc les hommes, au temps de la grâce, ne sont point tenus, de nécessité de précepte, au paiement des dîmes ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Augustin dit, et on le trouve XVI, q. I (canon *Decimae*) : *Les dîmes sont demandées comme choses dues ; et ceux qui ne veulent point les donner occupent les biens d'autrui* ». Ce texte devenu un canon du Droit ecclésiastique est tiré du sermon CCLXXVII, ou CCXIX, *de Tempore*, parmi les œuvres de saint Augustin.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les dîmes, dans l'ancienne loi, étaient données pour le soutien des ministres de Dieu ; et c'est pour cela qu'il est dit, dans Malachie, ch. III (v. 10) : *Apportez toute la dîme au trésor du temple pour qu'il y ait des vivres dans ma maison.* Il suit de là que le précepte relatif au paiement des dîmes, en partie était d'ordre moral, contenu dans la raison naturelle, et, en partie, judiciaire, ayant sa vertu de l'institution divine. Et, en effet, qu'à ceux qui vaquaient au service du culte divin pour le salut de tout le peuple, le peuple administrât les choses nécessaires à la vie, la raison naturelle le prescrit ; comme, du reste, à ceux qui veillent au bien public, tels les princes, les soldats, et autres de cette sorte, le peuple doit le salaire qui les fait vivre ; et,

aussi bien, l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 7), prouve » le droit qu'ont les ministres de l'autel de vivre des rétributions des fidèles, « par les habitudes humaines, disant : *Qui jamais a combattu à ses propres frais? Qui est-ce qui plante une vigne pour n'en pas manger le fruit?* Mais la fixation d'une partie déterminée devant être donnée aux ministres du culte divin n'est point de droit naturel ; elle fut introduite », dans l'ancienne loi, « par l'institution divine, selon la condition de ce peuple à qui la loi était donnée : c'est qu'en effet, étant divisé en douze tribus, l'une d'elles, la douzième, celle de Lévi, qui était tout entière vouée aux divins ministères, n'avait point de possessions » territoriales ; « et il fut donc convenablement institué que les autres onze tribus donneraient aux Lévites la dixième partie de leurs revenus, afin qu'ils pussent vivre plus honorablement, et aussi en prévision de ce que plusieurs par négligence transgresseraient de s'acquitter envers eux. On voit donc que pour ce qui est de la détermination de la dixième partie, ce précepte était judiciaire ; comme, du reste, une foule d'autres choses furent instituées spécialement pour ce peuple, pour conserver entre eux l'égalité ou la justice selon la condition de ce peuple, déterminations qu'on appelle du nom de préceptes judiciaires, bien que, par voie de conséquence, on y trouve une signification relative à l'avenir, à l'instar de tous les autres faits et gestes de ce peuple, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 11) : *Toutes choses leur arrivaient en figure* : et, à ce titre, ces préceptes judiciaires convenaient avec les préceptes cérémoniels, qui étaient institués principalement pour signifier quelque chose de futur. Aussi bien, même le précepte du paiement des dîmes signifie, là, quelque chose de futur. Celui, en effet, qui donne la dîme », c'est-à-dire la dixième partie de ses revenus, « laquelle est le signe de la perfection (à cause que le nombre dix est d'une certaine manière le nombre parfait, comme étant la première limite des nombres, au delà de laquelle les nombres ne procèdent plus, mais qu'on recommence à partir de l'unité », tous les nombres se réduisant, en effet, à la dizaine, qu'on recommence ensuite indéfiniment), — « alors qu'il se réserve les neuf

autres parties, témoigne, comme dans un signe, qu'à lui appartient l'imperfection, et que la perfection, qui serait donnée par le Christ, devait être attendue de Dieu. Toutefois, malgré cela, ce précepte n'était point cérémoniel, mais judiciaire, ainsi qu'il a été dit ». — On aura remarqué cette fixation de nuances dans le précepte de la dîme selon qu'il était donné dans l'ancienne loi : comment, dans son fond, d'ordre moral, il était cependant, proprement, dans sa forme, judiciaire, bien qu'il s'y rencontrât un aspect qui le rendait participant des préceptes cérémoniels.

« Or, poursuit saint Thomas, il y a cette différence entre les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires de l'ancienne loi, comme nous l'avons dit plus haut (*Ia-IIae*, q. 104, art. 3), qu'il est illicite d'observer les préceptes cérémoniels au temps de la grâce ; tandis que les préceptes judiciaires, bien qu'ils n'obligent plus, au temps de la grâce, peuvent cependant être observés sans péché : et l'on sera même obligé de les observer s'ils sont statués par l'autorité de ceux qui ont à faire les lois. C'est ainsi qu'on a, dans la loi ancienne, ce précepte judiciaire, que *celui qui aura volé une brebis en rendra quatre*, comme on le lit dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 1) : et s'il est fait sien par quelque roi, les sujets de ce roi seront tenus de l'observer. Pareillement aussi la détermination de la dixième partie » ou de la dîme « à payer, a été instituée, par l'autorité de l'Église, au temps de la loi nouvelle, pour une raison d'humanité, *secundum quamdam humanitatem*, dit ici saint Thomas : afin que, explique-t-il, le peuple de la nouvelle loi ne fît pas moins pour les ministres du Nouveau Testament que le peuple de la loi ancienne pour les ministres de l'Ancien Testament ; alors que cependant le peuple de la loi nouvelle est obligé à de plus grandes choses » comme dévouement et générosité, « selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. V (v. 20) : *A moins que votre justice ne soit plus abondante que celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux* ; et alors que les ministres du Nouveau Testament sont d'une plus grande dignité que les ministres du Testament Ancien, comme le prouve l'Apôtre dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 7 et suiv.) » ; — réflexions magnifiques et qu'on ne saurait trop

souligner pour condamner l'indignité de ces murmures inspirés par le plus mauvais esprit, au témoignage desquels les fidèles feraient trop en faveur de l'Église et de ses ministres : comme s'ils pouvaient jamais, quoi qu'ils fassent, reconnaître les bienfaits qu'ils en reçoivent et les honorer selon que leur dignité le demande !

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, on voit que les hommes sont tenus au paiement des dîmes, partiellement en vertu du droit naturel, et partiellement aussi en vertu de l'institution de l'Église, laquelle cependant pourrait, en tenant compte de l'opportunité des temps et des personnes, déterminer une autre partie », comme, précisément, la chose a dû être pratiquée surtout depuis les changements politiques survenus en certains pays. Aujourd'hui, en effet, en bien des pays, le droit de la dîme n'existe plus sous son ancienne forme. Il se trouve remplacé soit par les traitements officiels que l'État est tenu de payer aux membres du clergé ; soit, aussi, par ce qu'on a appelé le denier du culte.

« Et, par là » déclare saint Thomas, par ce qui a été dit au corps de l'article, « *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond que « le précepte du paiement de dîmes, quant à ce qu'il a de moral, a été donné par le Seigneur, dans l'Évangile, où Il dit, en saint Matthieu, ch. x (v. 10 ; saint Luc, ch. x, v. 7) : *L'ouvrier est digne de son salaire ;* et aussi par l'Apôtre, comme on le voit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX. Mais la fixation d'une partie déterminée est réservée à l'ordination de l'Église ».

L'*ad tertium* explique qu' « avant le temps de l'ancienne loi, les ministres du culte divin n'étaient point déterminés », par une loi positive de Dieu ; « mais c'étaient, dit-on, les premiers-nés, qui étaient prêtres », dans les familles ; « et aussi bien ils recevaient une portion double » dans les biens de la famille. « C'est aussi pour cela qu'il n'y avait point de partie déterminée à donner aux ministres du culte divin ; mais, où l'un d'eux se présentait, chacun lui donnait, de son propre mouvement, ce qu'il jugeait à propos. C'est ainsi qu'Abraham, par une certaine impulsion prophétique, donna les dîmes à Melchisédech,

prêtre du Dieu suprême, comme il est marqué dans la *Genèse*, ch. XIV (v. 20). Et pareillement aussi Jacob fit vœu de donner des dîmes, quoiqu'il ne semble pas qu'il ait voué les dîmes comme devant être données à certains ministres, mais en vue du culte divin, par exemple en vue de sacrifices à offrir; et c'est pourquoi il dit précisément : *Je vous offrirai les dîmes* ».

L'*ad quartum* dit que « les secondes dîmes, qui étaient réservées pour des sacrifices à offrir, n'ont plus lieu dans la loi nouvelle, les victimes légales ayant cessé. Mais les troisièmes dîmes, qu'ils devaient manger avec les pauvres, sont accrues dans la loi nouvelle, par cela que le Seigneur ordonne de donner aux pauvres non seulement la dixième partie, mais tout le superflu; selon cette parole, marquée en saint Luc, ch. XI (v. 41) : *Ce qui est en plus, donnez-le en aumônes*. Du reste, même les dîmes qui sont données aux ministres de l'Église, doivent, par eux, être dispensées à l'usage des pauvres ». On remarquera ce dernier mot de saint Thomas qui nous montre déjà la place et nous pourrions dire, selon la formule qu'immortalisera plus tard notre grand Bossuet, l'éminente dignité des pauvres dans l'Église, comme aussi le soin ou le scrupule avec lequel les ministres de l'Église doivent gérer les biens qui leur viennent des fidèles en raison de leur caractère sacré.

L'*ad quintum* complète excellemment cette précieuse doctrine. Saint Thomas nous déclare que « les ministres de l'Église doivent apporter un plus grand soin à promouvoir les biens spirituels parmi le peuple qu'à recueillir les biens temporels. Et voilà pourquoi l'Apôtre ne voulut point user du pouvoir que le Seigneur lui avait donné, en recevant le salaire destiné à le faire vivre de la part de ceux à qui il prêchait l'Évangile, pour ne pas apporter d'obstacle à l'Évangile du Christ. Il ne s'ensuit pourtant pas que ceux qui ne subvenaient pas à ses besoins commissent un péché, sans quoi l'Apôtre n'eût pas manqué de les corriger. Et, pareillement, ajoute saint Thomas, les ministres de l'Église font chose louable en ne requérant point les dîmes de l'Église, dans les lieux où l'on ne pourrait pas les requérir sans scandale, en raison de la désuétude ou pour tout autre motif. Et cependant ceux qui ne les paient point ne

sont pas dans l'état de damnation, dans les lieux où l'Église ne les demande pas; si ce n'est peut-être en raison de l'obstination du cœur, quand ils auraient la volonté de ne point les payer, même si on les leur demandait ».

Après nous avoir donné la raison morale et théologique ou canonique du paiement de la dîme ou de toute autre contribution pouvant tenir sa place, saint Thomas se demande, au sujet de la dîme elle-même, si elle doit être payée de tous les biens que l'homme possède. La question, nous l'allons voir, offre un intérêt tout particulier. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les hommes sont tenus de donner la dîme de tout?

Quatre objections veulent prouver que « les hommes ne sont point tenus de donner la dîme de tout ». — La première arguë de ce que « le paiement de la dîme semble nous être venu de l'ancienne loi. Or, dans l'ancienne loi, aucun précepte n'est donné touchant les dîmes personnelles, qui sont celles que l'homme paie des choses qu'il a acquises de son acte propre, comme dans le négoce ou la milice. Donc, de ces choses, nul n'est tenu de payer la dîme ». — La seconde objection rappelle que « des choses mal acquises, on ne peut pas faire une oblation, comme il a été dit plus haut (q. 86, art. 3). Or, les oblations, qui sont offertes à Dieu immédiatement, semblent davantage appartenir au culte divin, que les dîmes, qui sont données aux ministres. Donc les dîmes, non plus, ne doivent pas être payées des choses mal acquises ». — La troisième objection fait observer que « dans le *Lévitique*, chapitre dernier (v. 30, 32), il n'est ordonné de payer la dîme que *des semailles de la terre ou des fruits des arbres ou des animaux qui passent sous la houlette du berger*. Or, en dehors de ces choses, il en est d'autres de détail qui viennent à l'homme; comme, par exemple, les plantes qui naissent dans son jardin, et autres

choses de ce genre. Donc, de ces choses-là, non plus, l'homme n'est pas tenu de donner la dîme ». — La quatrième objection déclare que « l'homme ne peut payer que ce qui est en son pouvoir. Or, ce ne sont point toutes les choses qui viennent à l'homme des fruits des champs ou des animaux, qui restent en son pouvoir; car plusieurs de ces choses lui sont enlevées quelquefois par le vol ou la rapine; d'autres sont quelquefois transférées au pouvoir d'autrui par la vente; d'autres aussi sont dues à d'autres, comme sont dus aux princes les tributs, et aux ouvriers les salaires. Donc de ces choses » ainsi affectées diversement, « l'homme n'est pas tenu de donner la dîme ».

L'argument *sed contra* est le mot de Jacob « dans la *Genèse* », où « il est dit, ch. XXVIII (v. 22) : *De toutes les choses que vous m'aurez données, je vous offrirai la dîme*. Or, tout ce que l'homme a lui a été donné par Dieu. Donc de tout ce qu'il a il doit donner la dîme ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette remarque de si haute sagesse, que « de toute chose, il faut juger surtout selon sa racine. Or, la racine du paiement des dîmes est la dette par laquelle à ceux qui sèment les biens spirituels sont dus les biens charnels, selon cette parole de l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 11) : *Alors que nous avons semé en vous les biens spirituels, c'est chose grande que nous moissonnions vos biens charnels?* C'est, en effet, sur cette dette, que l'Église a fondé la détermination du paiement des dîmes. Or, toutes les choses que l'homme possède sont contenues sous les biens charnels. Et donc c'est de toutes les choses que l'on possède que la dîme doit être payée ». — Tel est, à n'en pas douter, le droit strict de la dîme, quand on le prend en lui-même; et tel il était aussi, même dans la pratique, du temps de saint Thomas : comme il le serait encore dans les pays où les droits de l'Église pourraient être sauvegardés intégralement.

L'*ad primum* explique qu'« il y eut une raison spéciale pour laquelle, dans l'ancienne loi, ne fut point donné le précepte des dîmes personnelles, selon la condition de ce peuple : et c'est que toutes les autres tribus avaient des possessions déterminées, desquelles ils pouvaient suffisamment pourvoir aux

besoins des Lévites qui manquaient de possessions; et, d'autre part, il n'était pas interdit à ces derniers de vaquer au lucre en raison de leurs autres travaux, comme les autres Juifs. Le peuple de la nouvelle loi, au contraire, est répandu partout dans le monde; et il en est beaucoup qui n'ont pas de possessions » territoriales, « vivant plutôt d'emplois : ceux-là ne contribueraient en rien au subside des ministres de Dieu, s'ils ne payaient point les dîmes du fruit de leur travail. De même, aux ministres de la nouvelle loi il est interdit de façon plus stricte de s'ingérer dans les emplois lucratifs, selon cette parole de la seconde épître *à Timothée*, ch. II (v. 4) : *Nul enrôlé dans la milice de Dieu ne s'implique dans les affaires du siècle.* Aussi bien, voilà pourquoi dans la nouvelle loi les hommes sont tenus aux dîmes personnelles selon la coutume du pays et les besoins des ministres » de l'Église. « C'est pour cela que saint Augustin dit, et on le trouve XVI, q. I, chap. *Decimae : De la milice, du négoce, de ton art, paie les dîmes* » (cf. sur cette référence, l'argument *sed contra* de l'article précédent).

L'*ad secundum* fait observer que « certaines choses sont mal acquises d'une double manière. — D'abord, en raison de l'acquisition elle-même qui est injuste, comme sont les choses acquises par le vol ou la rapine. Ces choses-là, l'homme est tenu de les restituer, et non d'en donner la dîme. Toutefois, si un champ a été acheté avec de l'argent usuraire, l'usurier est tenu de donner la dîme du fruit de ce champ, parce que », déclare saint Thomas en une formule superbe, « ces fruits ne viennent pas de l'usure, mais de la largesse de Dieu : *quia illi fructus non sunt ex usura, sed ex Dei munere.* — D'autres choses sont dites mal acquises, parce qu'elles sont acquises d'une cause honteuse, comme ce qui est acquis par les prostituées, par les histrions, et autres choses de ce genre. Ceux-là ne sont pas tenus de restituer. Et, par suite, ils sont tenus de donner les dîmes, selon le mode des autres dîmes personnelles. Toutefois, l'Église ne doit point les recevoir, tant que ces personnes vivent dans le péché, pour ne point paraître communiquer avec elles dans ce péché ; mais, quand elles se sont repenties, on peut recevoir de leur part les dîmes de ces acquisitions ».

L'*ad tertium* dit que « les choses qui sont ordonnées à la fin doivent être jugées selon qu'elles conviennent à la fin. Or, le paiement des dîmes est dû, non pour elles-mêmes, mais pour les ministres » de l'Église, « dont la vertu n'admet pas qu'ils recherchent même les choses minimes avec un soin rigoureux ; car ceci est tenu pour vice, comme on le voit par Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 8 ; de S. Th., leç. 6). C'est pour cela aussi que l'ancienne loi ne détermina point que de ces choses menues la dîme fût donnée, mais elle laissa cela à la bonne volonté des sujets, les choses minimes étant réputées comme rien », dans le sens de l'obligation. « Aussi les Pharisiens, qui s'attribuaient la justice parfaite de la loi payaient les dîmes, même de ces choses menues. Chose dont le Seigneur ne les blâme point ; mais seulement de ce qu'ils méprisaient des choses plus grandes, savoir les préceptes spirituels. Il montra plutôt qu'ils étaient louables de ce chef, quand Il dit qu'*il fallut faire ces choses*, savoir au temps de la loi, comme l'explique saint Jean Chrysostome (ou plutôt l'anonyme de l'*Œuvre inachevée*, sur *saint Matthieu*, hom. XLIV) : parole qui semble d'ailleurs devoir plutôt s'entendre au sens d'une certaine convenance, qu'au sens d'une obligation. C'est pourquoi, maintenant aussi, les hommes ne sont point tenus de donner les dîmes de ces menues choses ; sauf peut-être qu'il y eût dans le pays une coutume contraire ».

L'*ad quartum* déclare que « des choses qui sont enlevées par le vol ou la rapine, celui à qui on les a prises n'est point tenu de payer les dîmes, avant qu'il les ait recouvrées ; à moins peut-être qu'il n'ait encouru ce dommage par sa faute ou par sa négligence : car, de ce chef, l'Église ne doit pas en éprouver du dommage. — Si quelqu'un vend son froment avant de l'avoir décimé, l'Église peut exiger la dîme et de l'acheteur, car il a le bien dû à l'Église, et du vendeur, qui, autant qu'il a été en lui, a fraudé l'Église. Toutefois, si l'un paie, l'autre n'est plus tenu. — Quant aux dîmes des fruits de la terre, elles sont dues en raison de ce que ces fruits viennent de la largesse de Dieu. Par conséquent, les dîmes ne tombent point sous le tribut, ni, non plus, elles ne sont subordonnées au salaire des

ouvriers. Et voilà pourquoi l'on ne doit pas déduire les tributs ou le salaire des ouvriers avant que les dîmes soient payées; mais, avant toutes choses, les dîmes doivent être payées de tous les fruits dans leur intégrité ».

Une remarque s'impose ici, au sujet de ce fameux droit de la dîme revendiqué par l'Église et contre lequel des hommes impies ou peu éclairés ont tant protesté. Outre qu'il avait pour fondement les motifs les plus sacrés, savoir la dignité des ministres de l'Église, les bienfaits communiqués par eux, et la munificence divine, source des biens qu'on réclamait en son nom, il y avait encore qu'il n'était jamais exigé que sur les fruits *réels*, nous dirions aujourd'hui, sur les *revenus que l'on avait*. Or, même après avoir prélevé la dixième partie de ses revenus réels en vue du paiement de cette dette sacrée, il en restait encore neuf pour subvenir aux autres besoins ou exigences de la vie. En pourrait-on dire autant de la loi civile relative aux impôts? N'exige-t-elle jamais que la dixième partie des *revenus réels que l'on a* au terme de son travail ou de son année, surtout quand il s'agit de la petite propriété ou du petit négoce dont l'avoir est plus accessible aux exigences du fisc? Se préoccupe-t-elle, cette loi civile, de savoir si l'année a été bonne ou mauvaise, si l'on a des bénéfices ou si l'on est en déficit, quand il s'agit de payer les impôts fixés par elle? Il serait aisé de poursuivre ce parallèle; et l'on verrait de quel côté se trouve le plus de discrétion et de mansuétude dans la constitution ou la revendication de ses droits, entre l'Église et l'État, à l'endroit de leurs sujets respectifs. C'est pourtant contre l'Église seule qu'on se plaît à formuler le reproche de rapacité, alors que, cependant, les biens recueillis par elle étaient encore, pour leur plus grande part, consacrés à soulager les pauvres et les malheureux; comme, du reste, saint Thomas va nous le redire à l'article qui suit.

Article III.

Si les dîmes doivent être données aux clercs?

Trois objections veulent prouver que « les dîmes ne doivent pas être données aux clercs ». — La première rappelle qu' « aux Lévites de l'Ancien Testament étaient données les dîmes parce qu'ils n'avaient point de part dans les possessions » territoriales « du peuple, comme on le voit au livre des *Nombres*, ch. XVIII (v. 23, 24). Or, les clercs, dans le Nouveau Testament, ont des possessions : patrimoniales quelquefois, et ecclésiastiques. Ils reçoivent, de plus, les prémices et les oblations pour les vivants et pour les morts », honoraires de messes, fondations, etc. « Donc il semble superflu qu'on leur donne les dîmes ». — La seconde objection fait observer qu' « il arrive parfois qu'un homme a son domicile dans une paroisse et qu'il cultive les champs dans une autre ; ou qu'un berger conduit son troupeau une partie de l'année dans les limites d'une paroisse, et une autre partie de l'année dans les limites d'une autre paroisse ; ou qu'il a son bercail dans une paroisse et qu'il paît ses brebis dans une autre : auxquels cas et en tous cas semblables il ne semble point possible de distinguer à quels clercs les dîmes doivent être payées. Donc il ne semble pas que les dîmes doivent être payées à certains clercs déterminément ». — La troisième objection dit que « la coutume générale fait qu'en certains pays les soldats tiennent en fief de l'Église les dîmes. De même, certains religieux reçoivent les dîmes. Il ne semble donc point que ce soit seulement aux clercs qui ont charge d'âmes que les dîmes sont dues ». Cette dernière objection achève de nous préciser le sens du présent article et de la question qu'il pose.

L'argument *sed contra* cite le texte des *Nombres*, ch. XVIII (v. 21), où « il est dit : *Aux fils de Lévi j'ai donné toutes les dîmes d'Israël en possession, pour le ministère qui les met à mon service dans le Tabernacle*. Or, aux fils de Lévi succèdent les

clercs dans le Nouveau Testament. Donc c'est aux seuls clercs que les dîmes sont dues ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « au sujet des dîmes, deux choses sont à considérer; savoir : le droit lui-même de recevoir les dîmes; et les choses qui sous le nom de dîme sont données. — Le droit de recevoir les dîmes est un droit spirituel : il suit, en effet, la dette qui fait qu'aux ministres de l'autel sont dues les dépenses que nécessite leur ministère et qu'*à ceux qui sèment les biens spirituels sont dus les biens temporels* (première Épître *aux Corinthiens*, ch. IX, v. 11); chose qui appartient aux seuls clercs ayant charge d'âmes. Il s'ensuit que c'est à eux seuls qu'il appartient d'avoir ce droit. — Mais les choses données sous le nom de dîmes sont choses corporelles. Aussi bien peuvent-elles venir à l'usage de tous. Et pour autant elles peuvent aussi parvenir aux laïques ».

L'*ad primum* fait observer que « dans l'ancienne loi, comme il a été dit (art. 1, *ad 4um*), certaines dîmes spéciales étaient destinées à la subvention des pauvres. Mais, dans la loi nouvelle, les dîmes sont données aux clercs, non seulement pour leur soutien, mais aussi pour que de là ils subviennent aux pauvres. Et voilà pourquoi elles ne sont point de trop; mais à cette fin sont nécessaires et les possessions ecclésiastiques » ou biens d'Église, « et les oblations, et les prémices ensemble avec les dîmes ». — Pourrait-on jamais trop enrichir un trésor dont la première fin, et la plus chère à l'Église, est de subvenir aux besoins des pauvres ? Ici encore, qu'on remarque cette splendide doctrine; et qu'on cesse de tant récriminer contre des biens qui ont une destination sainte et sacrée entre toutes.

L'*ad secundum* répond que « les dîmes personnelles sont dues à l'église dans la paroisse de laquelle le sujet habite. — Quant aux dîmes des terres, elles semblent plutôt dues raisonnablement à l'église dans les limites de laquelle ces terres se trouvent. Toutefois les droits » ou les canons « déterminent que sur ce point on suive la coutume établie depuis longtemps. — Pour le berger qui paît son troupeau, en des temps différents, sur deux paroisses, il doit proportionnellement

payer les dîmes à chacune des deux églises. Et, parce que les fruits du troupeau proviennent des pâturages, la dîme du troupeau est due plutôt à l'église sur le territoire de laquelle paît le troupeau, qu'à celle dans le territoire de laquelle le bercail se trouve ».

L'*ad tertium* explique que « comme les choses qui sont reçues sous le nom de dîme peuvent être livrées par l'Église à des laïques, de même aussi l'Église peut leur concéder de recevoir eux-mêmes les dîmes qui doivent être données, réservant toujours le droit de les recevoir aux seuls ministres de l'Église. C'est ainsi que pour une raison de nécessité, les dîmes sont concédées en fief par l'Église à certains soldats. C'est ainsi encore que certaines dîmes sont concédées par mode d'aumône à certains religieux laïques ou qui n'ont pas charge d'âmes, en vue de la subvention des pauvres. Toutefois, il est certains religieux à qui il appartient de recevoir les dîmes, en raison de ce qu'ils ont charge d'âmes ».

Seuls, les clercs, en raison de leur ministère sacré auprès des âmes dont ils ont charge, peuvent revendiquer le droit de percevoir les dîmes ou toute autre contribution qui en serait l'équivalent. — Mais ce droit de percevoir la dîme ou toutes autres contributions analogues, fait-il qu'ils soient eux-mêmes dispensés de les payer ? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si même les clercs sont tenus de donner les dîmes ?

Quatre objections veulent prouver que « même les clercs sont tenus de donner les dîmes ». — La première fait observer qu' « il est de droit commun que l'église paroissiale doit recevoir les dîmes des terres qui se trouvent sur son territoire. Or, il arrive parfois que des clercs ont sur le territoire d'une église paroissiale des terres qui leur appartiennent en propre.

Ou encore quelque autre église a sur ce territoire certaines possessions ecclésiastiques. Donc il semble que les clercs sont tenus de donner les dîmes territoriales ». — La seconde objection dit qu' « il est des religieux qui sont clercs ; et qui cependant sont tenus de donner les dîmes aux églises en raison de certains champs qu'ils cultivent de leurs propres mains. Donc il semble que les clercs ne sont point exempts du paiement des dîmes ». — La troisième objection en appelle à ce que « dans le livre des *Nombres*, ch. XVIII (v. 21), comme il est ordonné que les Lévites reçoivent les dîmes du peuple, pareillement aussi il est ordonné qu'eux-mêmes donnent les dîmes au Grand-Prêtre (v. 26 et suiv.). Donc la raison qui fait que les laïques doivent donner les dîmes aux clercs, cette même raison fait que les clercs doivent donner les dîmes au Souverain Pontife ». Nous verrons tout à l'heure la réponse très importante que saint Thomas fera à cette objection déjà si intéressante par elle-même. — La quatrième objection déclare que « comme les dîmes doivent servir au soutien des clercs, pareillement aussi elles doivent servir à la subvention des pauvres. Si donc les clercs sont dispensés du paiement des dîmes, pour la même raison les pauvres le seront également. Or, ceci est faux. Donc le reste l'est aussi ».

L'argument *sed contra* cite « la décrétale du Pape Pascal II », qui « dit : *C'est un genre nouveau d'exaction que les clercs exigent des clercs les dîmes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas invoque d'abord ce principe de lumineuse évidence qu' « une même chose ne peut pas être raison de donner et de recevoir; pas plus qu'elle ne peut être cause d'action et de passion. Toutefois, ajoute le saint Docteur, il arrive que pour des raisons diverses et par rapport à des choses diverses, un même sujet peut donner et recevoir, être principe d'action et principe de passion. Or, aux clercs, en tant qu'ils sont ministres de l'autel semant les biens spirituels parmi le peuple, les dîmes sont dues de la part des fidèles. Il s'ensuit que ces clercs, en tant qu'ils sont clercs, c'est-à-dire en tant qu'ils ont des possessions ecclésiastiques, ne sont point tenus de payer les dîmes. Pour d'autres causes

cependant, c'est-à-dire en tant qu'ils possèdent en leur nom propre ou par succession de leurs parents, ou par achat, ou de toute autre manière, ils sont obligés de payer les dîmes ».

« Et par là, remarque saint Thomas, *la première objection* a sa réponse. Car les clercs, au sujet des champs qu'ils possèdent en propre, sont tenus de payer les dîmes à l'église paroissiale, comme les autres, alors même qu'ils sont clercs de cette église; parce que autre chose est d'avoir un bien à titre personnel, et autre chose de l'avoir à titre commun. — Les terres des églises, au contraire, ne sont point obligées de payer les dîmes, quand bien même elles soient dans les limites d'une autre paroisse »; ces terres étant des biens d'église et non des biens personnels.

L'*ad secundum* déclare que « les religieux qui sont clercs, s'ils s'occupent des âmes, dispensant au peuple les choses spirituelles, ne sont point tenus de donner les dîmes, mais peuvent les recevoir. — Pour les autres religieux, même s'ils sont clercs, qui ne dispensent point au peuple les choses spirituelles, la raison est tout autre. Ils sont tenus, en vertu du droit commun, de donner les dîmes. Toutefois, ils ont une certaine immunité, selon diverses concessions à eux faites par le Saint-Siège ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans l'ancienne loi, les prémices étaient dues aux prêtres; et les dîmes aux Lévites. Et parce que les Lévites étaient au-dessous des prêtres, le Seigneur ordonna qu'eux-mêmes, au lieu des prémices, paieraient au Grand-Prêtre la dîme de la dîme. Aussi bien, maintenant, pour la même raison, les clercs sont tenus de donner la dîme au Souverain Pontife, s'il juge à propos de l'exiger. La raison naturelle dicte, en effet, explique saint Thomas, qu'à celui qui a soin de l'état général de la multitude il soit pourvu de façon à ce qu'il puisse exécuter les choses qui touchent au salut de tous : *ratio naturalis dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu provideatur unde possit exequi ea quæ pertinent ad communam salutem* ». — Nous avons voulu reproduire, dans la teneur de son texte latin, cette déclaration de saint Thomas, d'une si haute portée. Elle nous montre ce qu'impliquait d'essentiellement anarchique et antirationnel, la campagne de

dénigrement ou de protestation soulevée contre Rome par les mauvais chrétiens ou les mauvais clercs de ces nations où le protestantisme devait ensuite s'établir. Comme aussi elle nous fait voir ce qu'a de noble, de généreux, et de souverainement sage le mouvement spontané de ces vrais enfants de l'Église, qui n'attendent même pas que le Souverain Pontife demande ou exige le juste tribut auquel il a droit, mais qui prennent les devants et organisent, pour subvenir à ses nombreux besoins, dans le gouvernement de l'Église universelle, ce qu'on a appelé d'un si beau nom : le Denier de Saint-Pierre.

L'*ad quartum* dit que « les dîmes doivent concourir à la subvention des pauvres par la dispensation des clercs. Et voilà pourquoi les pauvres n'ont point de raison de recevoir les dîmes, mais, au contraire, sont tenus de les donner » dans la mesure où ils le peuvent. — Ce dernier mot justifie les règles que l'Église peut avoir à fixer, selon les diverses circonstances, pour la collecte de la part que tout fidèle est tenu d'apporter à ses ministres en vue de leurs besoins et de ceux de leur troupeau. Même les pauvres ne sont point exempts de payer cette dette sacrée. Elle devra nécessairement être proportionnée à la possibilité de leurs ressources ; mais, à moins d'absolue impossibilité, ils doivent, eux aussi, en acquittant leur part, réaliser le mot de l'Apôtre saint Paul, qu'à ceux qui communiquent les biens spirituels, il faut, par voie de reconnaissance, donner, en retour, les biens temporels qui peuvent leur être nécessaires ou utiles, surtout en vue de rendre plus fécond leur ministère.

Tout fidèle de l'Église catholique est tenu, en justice de religion, d'acquitter la rétribution que l'Église jugera bon d'établir afin d'aider ses ministres dans l'accomplissement des actes de leur ministère. Aucune dette publique n'est aussi sacrée que celle-là. Autant les biens spirituels l'emportent sur les biens temporels, autant le droit qu'ils créent de la part de ceux qui les confèrent l'emporte sur le droit, d'ailleurs si haut et si légitime, qu'ont les autorités de la terre à l'endroit de leurs sujets.

Avec cette question de la rétribution due aux ministres du

culte, nous achevons la considération de ce qui avait trait aux actes extérieurs de la vertu de religion portant sur les choses qui sont *données* à Dieu où à ses ministres. — « Nous devons maintenant traiter du vœu, par lequel *on promet* à Dieu quelque chose ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVIII

DU VŒU

Cette question comprend douze articles :

1° Ce qu'est le vœu.
2° Ce qui tombe sous le vœu.
3° De l'obligation du vœu.
4° De l'utilité qu'il y a à faire le vœu.
5° De quelle vertu est-ce l'acte.
6° S'il est plus méritoire de faire une chose en raison du vœu, que sans vœu?
7° De la solennité du vœu.
8° Si peuvent faire des vœux, ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui?
9° Si les enfants peuvent s'obliger par vœu à l'entrée en religion?
10° Si le vœu est chose qu'on puisse dispenser ou commuer?
11° Si dans le vœu solennel de continence il peut y avoir de dispense?
12° Si est requise, pour la dispense du vœu, l'autorité d'un supérieur?

De ces douze articles, les neuf premiers traitent de l'acte qui consiste à faire un vœu ; les trois autres, de la dispense du vœu une fois fait. — Pour ce qui est de l'acte consistant à faire un vœu, saint Thomas considère d'abord ce qui a trait au vœu lui-même (art. 1, 7) ; puis, ceux qui peuvent le faire (art. 8, 9). — Le vœu lui-même est considéré : dans sa nature (art. 1, 5) ; dans son excellence (art. 6) ; dans sa solennisation (art. 7). — Au sujet de la nature du vœu, saint Thomas examine successivement : son essence ; sa matière ; sa force d'obligation ; son utilité ; la vertu qui le produit. — D'abord, l'essence. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le vœu consiste dans le seul propos de la volonté?

Saint Thomas pose ainsi la question, en raison de l'énumération, faite par plusieurs, des choses qui peuvent se trouver dans l'acte du vœu. On parlait, en effet, comme nous le verrons en lisant l'article, de *délibération*, de *propos de la volonté*, de *promesses*, de *prononciation extérieure*, de *présence de témoins*. Saint Thomas se demande, à ce sujet, où se trouve, parmi ces éléments, ainsi gradués, l'élément constitutif du vœu. C'est à cette question qu'il va répondre.

Trois objections veulent prouver que « le vœu consiste dans le seul propos de la volonté ». — La première arguë de ce que « le vœu est défini, par certains (Guillaume d'Auxerre, *Somme d'or*, partie III, tr. XXVIII, q. I ; Albert-le-grand, IV des *Sentences*, dist. XXXVIII, art. I) : *la conception d'un bon propos, rendue ferme par la délibération de l'esprit, par laquelle quelqu'un s'oblige envers Dieu à faire ou à ne pas faire quelque chose*. Or, la conception du bon propos, avec tout ce qui est ajouté, peut consister dans le seul mouvement de la volonté. Donc le vœu consiste dans le seul mouvement de la volonté ». — La seconde objection dit que « le nom même de *vœu* semble pris de la *volonté* : car on dit de quelqu'un qu'il agit selon son propre vœu quand il fait quelque chose volontairement. D'autre part, le *propos* est acte de la volonté ; tandis que la *promesse* », où l'on pourrait vouloir placer l'élément constitutif du vœu, « est un acte de la raison. Donc le vœu consiste dans le seul acte de la volonté », qu'est le propos, et ne requiert point l'acte de la raison qu'est la promesse. — La troisième objection en appelle à ce que « le Seigneur dit, en saint Luc, ch. IX (v. 62) : *Personne mettant la main à la charrue et regardant en arrière n'est apte au Royaume de Dieu*. Or, l'homme, par cela seul qu'il a le propos de bien faire, met la main à la charrue. Donc, s'il regarde en arrière, se désistant de son bon propos, il n'est pas apte au

Royaume de Dieu. Il s'ensuit que le seul bon propos oblige devant Dieu, même sans qu'aucune promesse soit faite. Et, par suite, il semble que le vœu consiste dans le seul propos de la volonté ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. v (v. 3) : *Si vous avez fait quelque vœu à Dieu, ne tardez pas à l'accomplir : car la promesse infidèle et sotte lui déplaît.* Donc faire un vœu est promettre ; et le vœu est une promesse ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « le vœu implique une certaine obligation à faire ou à laisser quelque chose. Or, l'homme s'oblige à quelque chose à l'égard de l'homme par le moyen de la promesse, qui est un acte de la raison, à laquelle il appartient d'ordonner » ou de disposer. « De même, en effet, que l'homme, quand il prie ou qu'il commande, ordonne » et dispose « en quelque sorte ce qui doit être fait pour lui par les autres ; de même, quand il promet, il ordonne » et règle ou dispose « ce que lui-même doit faire pour un autre. Seulement, la promesse qui se fait de l'homme à l'homme, ne peut se faire qu'à l'aide de paroles ou de tous autres signes extérieurs. A Dieu, au contraire, la promesse peut être faite par la seule pensée intérieure ; car, selon qu'il est dit au livre I des *Rois*, ch. xvi (v. 7), *les hommes voient ce qui paraît, mais Dieu lit dans le cœur*. Il arrive cependant que quelquefois sont exprimées des paroles extérieures », même dans le vœu ou la promesse qu'on fait à Dieu, « soit pour s'exciter soi-même, comme il a été dit plus haut, au sujet de la prière (q. 83, art 12), soit pour prendre les autres à témoin, afin qu'on se désiste de la violation du vœu, non pas seulement en raison de la crainte de Dieu, mais aussi par respect des hommes. D'autre part, la promesse procède du propos d'agir. Et le propos lui-même préexige une certaine délibération, étant un acte de la volonté qui délibère. Il suit de là que trois choses sont nécessairement requises pour le vœu : d'abord, la délibération ; secondement, le propos de la volonté ; troisièmement, la promesse, en laquelle s'achève et se complète la raison ou l'essence du vœu. On ajoute quelquefois deux autres choses, à titre d'une certaine confirmation du vœu : et c'est la prononciation des lèvres ; selon cette

parole du psaume (LXV, v. 13, 14) : *Je m'acquitterai envers vous des vœux que mes lèvres ont prononcés ;* et aussi, le témoignage des autres. Aussi bien, le Maître » des *Sentences*, « dit, au livre IV, dist. XXXVIII, que le vœu est *une certaine attestation d'une promesse spontanée, qui doit être faite à Dieu des choses qui sont à Dieu ;* et toutefois », dans ce texte, « on peut référer l'attestation à l'acte intérieur » par lequel le sujet lui-même atteste à Dieu, par mode de promesse, qu'il fera ou ne fera pas telle chose. — On le voit, des cinq éléments qui peuvent se rencontrer dans le vœu, et qui sont la délibération, le propos de la volonté, la promesse, la prononciation extérieure, la présence de témoins, les trois premiers seuls font partie de l'essence du vœu, les deux autres n'étant qu'une sorte de confirmation au dehors : et parmi les trois éléments essentiels, celui qui fixe définitivement la raison du vœu, c'est proprement la promesse. En telle sorte que le vœu peut se définir et ne peut se définir proprement que par ce mot : *une promesse faite à Dieu.* Il va sans dire que le mot promesse se prend ici dans son sens le plus formel et selon qu'il présuppose comme actes distincts et absolument requis la délibération et le propos ferme de la volonté. Si donc on prenait le mot promesse dans le sens très large et tout à fait impropre de simples propos de la volonté ou de bonne résolution arrêtée par elle, même devant Dieu, — comme on semble le faire parfois — mais non dans le sens d'*acte propre de la raison fixant à Dieu ce que le sujet entend faire pour lui et lui donnant de cela sa foi ou sa parole* (parole qui, nous l'avons dit, peut être de soi tout intérieure), il n'y aurait pas à parler de vœu.

L'*ad primum* confirme expressément cette remarque essentielle. « La conception du bon propos n'est point fixée en vertu de la délibération de l'esprit, si ce n'est par la promesse qui suit la délibération ».

L'*ad secundum* explique que « la volonté meut la raison à promettre quelque chose de ce qui est soumis à la volonté du sujet. Et pour autant le vœu a pris son nom de la volonté comme du premier principe moteur ».

L'*ad tertium* dit que « celui qui met la main à la charrue fait déjà quelque chose. Mais celui qui seulement se propose »

de faire quelque chose « ne fait encore rien. Au contraire, quand il promet », d'une promesse vraie et qui engage sa foi, sa parole, « il commence déjà à se livrer en vue de l'action, bien qu'il n'accomplisse pas encore ce qu'il promet : comme celui qui met la main à la charrue, s'il ne laboure pas encore, cependant il appose la main pour labourer ».

Le vœu est essentiellement un acte de la raison fait sous l'empire ou la motion de la volonté, après délibération, et qui consiste à *donner sa parole à Dieu qu'on accomplira ou qu'on laissera telle ou telle chose en vue de Lui.* C'est, au sens le plus formel, *une promesse faite à Dieu.* — Ce vœu, ainsi compris, sur quoi portera-t-il? Quel en sera l'objet ou la matière? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, l'un de ceux qu'il importera le plus de bien saisir pour avoir, dans sa stricte rigueur, la notion du vœu, telle que le saint Docteur a entendu la donner.

Article II.

Si le vœu doit toujours être fait du meilleur bien?

Ce que saint Thomas entend par le *meilleur bien,* il nous le dira lui-même; et c'est précisément à ne point se méprendre sur le sens de ces mots que devra consister notre soin principal en lisant cet article. — Trois objections veulent prouver que « le vœu ne doit point toujours être fait du meilleur bien ». — La première nous donne, dès les premiers mots, la notion exacte que nous cherchions ; et ce sont ces premiers mots de cette première objection qui devront tout commander dans l'explication de la matière ou de l'objet du vœu. « On appelle meilleur bien, ce qui est de surérogation », déclare expressément le texte, qui, sur ce point, n'est pas une objection à réfuter, mais la traduction de la pensée ici la plus exacte. Or, poursuit l'objection, le vœu ne porte point seulement sur les choses qui sont de surérogation, mais aussi sur les choses

qui appartiennent au salut. Car, même *dans le baptême, les hommes font vœu de renoncer à Satan et à ses pompes, et de conserver la foi:* comme le dit la glose, sur ce mot du psaume (LXXV, v. 12) : *Faites des vœux, et accomplissez-les, au Seigneur votre Dieu.* Pareillement, aussi, Jacob fit vœu *que le Seigneur serait son Dieu:* comme on le voit dans la *Genèse*, ch. XXVIII, (v. 21). Or, ceci est au plus haut point de nécessité de salut. Donc le vœu ne se fait pas seulement du meilleur bien ». — La seconde objection dit que « Jephté est placé dans le catalogue des saints, comme on le voit par l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 32). Or, lui-même immola sa fille innocente, en raison d'un vœu; comme on le lit dans le livre des *Juges*, ch. XI (v. 39). Puis donc que la mise à mort d'un innocent n'est pas le meilleur bien, mais, au contraire, est chose mauvaise en soi, il semble que le vœu peut être fait, non seulement du meilleur bien, mais aussi de choses illicites ». — La troisième objection déclare que « les choses qui tournent au détriment de la personne, ou qui ne sont utiles à rien, n'ont point la raison de meilleur bien. Or, il arrive parfois qu'on fait des vœux au sujet de veilles immodérées ou de jeûnes, qui tournent au péril de la personne. Parfois aussi on fait des vœux touchant certaines choses indifférentes et qui ne sont bonnes à rien. Donc le vœu n'est pas toujours du meilleur bien ».

L'argument *sed contra* cite le mot du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 22), où « il est dit : *Si tu ne veux pas promettre, tu seras sans péché* ». — Donc l'objet de la promesse ou du vœu est une chose qui, en dehors du vœu, demeure libre. Par conséquent, elle n'est point chose appartenant de soi au salut, mais de surérogation et qui constitue un meilleur bien, dépassant le bien ordinaire auquel on est tenu.

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la conclusion de l'article précédent, qu'il résume en la formule que nous en avions nous-même dégagée. « Le vœu, comme il a été dit, est une promesse faite à Dieu. Or, la promesse a pour objet une chose que quelqu'un fait volontairement en faveur d'un autre. Et, en effet, ce ne serait pas une promesse, mais une menace, si quelqu'un se donnait comme devant faire une

chose contre quelque autre. Pareillement, la promesse serait vaine, si quelqu'un promettait à un autre ce que cet autre n'aurait point pour agréable. Il suit de là que tout péché étant contraire à Dieu ; et rien n'étant agréable à Dieu qu'autant que c'est un acte de vertu ; le vœu ne doit être fait d'aucune chose illicite, ni non plus de quelque chose d'indifférent, mais seulement de quelque acte de vertu. — Mais, parce que le vœu implique une promesse volontaire, et que la nécessité exclut le libre vouloir, ce au sujet de quoi il est absolument nécessaire que cela soit ou ne soit pas ne tombe en aucune manière sous le vœu : il serait fou, en effet, que quelqu'un fît le vœu de mourir un jour, ou de ne point voler » : car tout homme doit mourir nécessairement un jour; et nul ne peut de lui-même ou par l'usage de son seul organisme s'élever dans les airs en volant. — « Quant à ce qui n'est point nécessaire d'une nécessité absolue, mais qui est nécessaire de la nécessité de la fin, en ce sens, par exemple, que sans cela le salut est impossible, le vœu tombe là-dessus en tant que cela se fait volontairement, mais non en tant que c'est chose nécessaire ou d'obligation » ; par où l'on voit que c'est dans un sens diminué qu'on parlera de vœu à ce sujet. — « Ce qui, au contraire, ne tombe ni sous la nécessité absolue, ni sous la nécessité de la fin », mais qui peut être fait ou ne pas être fait sans que la responsabilité du sujet soit engagée en rien, en ce sens que si on le fait ce sera mieux, mais que si on ne le fait pas ce ne sera point mal, « cela est tout à fait volontaire. Aussi bien, c'est cela qui au sens tout à fait propre tombe sous le vœu. D'autre part, ceci est appelé un plus grand bien, par rapport au bien, qui, communément, est de nécessité de salut. Et, par conséquent, à proprement parler, le vœu est dit être d'un bien meilleur ». — On le voit, il s'agit nettement de ce qui dépasse l'ordre des préceptes et appartient à l'ordre des conseils. Voilà ce qui, pour saint Thomas, est proprement ou par excellence la matière du vœu. Ce n'est que dans un sens diminué qu'on fait vœu d'accomplir ce à quoi l'on est tenu déjà en vertu d'un précepte engageant la conscience. L'engagement du vœu, en son sens parfait et strict, ne porte que sur ce qui est de

surérogation, sur ce qu'on pourrait ne pas faire, sans que la conscience fût engagée en rien, sur ce qu'on n'est point tenu de faire de par ailleurs, mais qu'on choisit déterminément, et de son plein gré, à l'effet de se lier à quelque chose de nouveau, à quelque chose de plus que ce qu'on devait faire auparavant et qu'on n'aurait jamais été obligé de faire sans la promesse ou le vœu qu'on en fait.

Ce point de doctrine, si important, qui se dégage d'une façon très nette de l'article que nous venons de lire, est mis en une lumière encore plus vive, si possible, dans l'article correspondant du Commentaire des *Sentences*, livre IV, dist. 38, q. 1, art. 1, *q*[la] 2. Saint Thomas y enseigne que « le vœu ne peut être que de quelque bien se référant en quelque manière au culte de Dieu; d'où il suit que tout mal s'oppose au vœu, du côté de Celui envers qui se fait l'obligation. Mais, du côté du sujet d'où procède cette obligation, c'est-à-dire de la volonté, toute nécessité s'oppose en quelque manière au vœu. Or, il y a une double nécessité. L'une, absolue. Et cette nécessité exclut totalement le vœu; comme si quelqu'un faisait vœu de ne pas mourir, ou d'accomplir ce qui n'est absolument pas en son pouvoir : il n'y aurait là aucun vœu. L'autre nécessité est conditionnelle et suppose la fin. De cette sorte, il est nécessaire pour nous de faire les choses sans lesquelles nous ne pouvons pas obtenir le salut; comme sont les préceptes, auxquels nous sommes tenus de par ailleurs. Cette nécessité n'exclut pas totalement le vœu. A prendre, en effet, le vœu dans un sens large, il se trouve être quelquefois des choses qui tombent sous cette nécessité. Mais elle exclut le vœu proprement dit. Et voilà pourquoi, si l'on prend le vœu selon sa raison propre, il est proprement de ces biens, auxquels tous ne sont point tenus, qui sont de surérogation; et que, pour cela, on appelle de meilleurs biens, parce qu'ils s'ajoutent à ces biens sans lesquels il n'y a point de salut. C'est pour cela que le vœu, pris dans son sens propre, est dit être du meilleur bien ».

Nous venons de l'entendre : pour saint Thomas, le vœu qui porterait seulement sur des choses appartenant déjà à l'ordre

des préceptes et par elles-mêmes nécessaires au salut, ne serait pas un vœu au sens propre et strict de ce mot; on ne pourrait l'appeler de ce nom que dans un sens large. Il va nous expliquer lui-même ce qu'il entend par cette distinction et la réelle portée qu'il faut lui donner. C'est à propos du vœu de Jacob dont il était aussi question, ici, dans l'objection première de la *Somme théologique*, et qu'il s'objectait pareillement dans la première objection de l'article des *Sentences*. Voici la réponse de saint Thomas dans les *Sentences* : « Cette promesse de Jacob fut plutôt une certaine reconnaissance d'une obligation » existant déjà, « que la cause d'une obligation » nouvelle et créée par elle. « Aussi bien ne peut-elle pas être appelée proprement un vœu, mais dans un sens large ». — Voilà donc ce qu'est pour saint Thomas le vœu au sens propre et le vœu au sens large. Le vœu au sens propre est celui qui crée une obligation nouvelle, qui n'existait en rien auparavant; le vœu au sens large n'est qu'une sorte de reconnaissance de l'obligation qui existait déjà : une loi existait déjà qui créait cette obligation pour tous : elle reste ce qu'elle était; seulement la volonté du sujet en prend spécialement conscience et s'y résout ou s'y attache par une sorte de détermination personnelle dans un mouvement de ferveur à l'égard de Dieu, lui promettant d'être personnellement fidèle à cette obligation imposée à tous par sa loi divine. « C'est » dans ce sens-là, ou « de cette manière, que tombe sous le vœu des baptisés de renoncer aux pompes de Satan et de garder la foi du Christ, pour autant que ces choses se font volontairement, bien qu'elles soient de nécessité de salut », comme le dit expressément saint Thomas ici dans l'*ad primum* de la *Somme théologique*. Et il assimile ce cas à celui du vœu de Jacob. « Toutefois, ajoute-t-il, on pourrait entendre aussi que Jacob fit vœu d'avoir le Seigneur pour Dieu par un culte spécial, auquel il n'était pas tenu; comme par l'oblation des dîmes et autres choses de ce genre, qui sont ajoutées au même endroit » (*Genèse*, ch. XXVIII, v. 22); et, à ce titre, ou de ce chef, « il était d'un meilleur bien », selon l'expression du Commentaire des *Sentences* : ce qui le ramenait à un vœu proprement dit.

On voit toute la portée de ces explications de saint Thomas. Et, par exemple, s'il s'agit de ce qu'on appelle les vœux ou les promesses du baptême, il n'y a pas à les considérer comme un acte spécial de la vertu de religion, au sens où nous parlons ici du vœu ; mais simplement comme une reconnaissance solennelle, devant Dieu et devant l'Église, des obligations que l'on contracte en recevant le baptême et auxquelles on s'engage de demeurer toujours fidèle. Si l'on y manque, on ne commettra pas un péché spécial, en raison de cet engagement, distinct du péché que constituera le manquement lui-même à telle ou telle des obligations contractées par la réception même du sacrement de baptême. Voici comment s'explique saint Thomas dans le Commentaire des *Sentences*, liv. IV, dist. 38, q. 1, art. 2, *q^la 1, ad 3um* : « La transgression du vœu commun ne fait pas un péché spécial ; mais elle ajoute au péché une difformité spéciale : celui qui est baptisé, en effet, pèche davantage, dans le même genre de péché, que celui qui n'est pas baptisé ; comme on le voit par ces mots de l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 29) : *De quel châtiment plus sévère pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu et profané le sang du Testament*. Et c'est pourquoi, ajoute le saint Docteur, répondant à l'objection, un tel vœu n'est point vain, puisqu'il ajoute une certaine obligation, comme la loi écrite ajoute une certaine obligation au-dessus de la loi de nature. Ainsi donc, il ne fait pas un autre péché, mais il ajoute une nouvelle difformité », nous dirions une circonstance aggravante : celle qui consiste à transgresser une obligation qui non seulement nous liait au même titre que tout être humain, mais qui nous liait aussi en raison de la circonstance spéciale qui nous l'avait fait reconnaître spontanément devant Dieu alors que nous avions promis obéissance ou fidélité.

Au corps de la *quæstiuncula* des *Sentences*, dont nous venons de reproduire l'*ad 3um*, saint Thomas disait, parlant de la division du vœu en vœu commun ou général et en vœu singulier ou spécial : « Cette division est la division de l'analogue, qui se dit de ses parties selon l'acception graduée, où se trouve un

premier et un second : comme l'être se dit *d'abord* de la substance et *ensuite* de l'accident. C'est qu'en effet, le vœu étant une obligation due à la volonté, et la nécessité excluant le volontaire, le vœu qui n'a rien de la nécessité est dit tel en premier, comme ayant d'une façon complète la raison de vœu : c'est le vœu singulier », ou spécial, « qui porte sur ce à quoi nous ne sommes pas tenus. Le vœu, au contraire, qui a quelque chose de la nécessité, a d'une façon incomplète la raison de vœu ; et c'est pourquoi il est dit tel en second : c'est le vœu commun » ou général, « qui porte sur les choses auxquelles tous sont tenus et qui sont nécessaires d'une nécessité conditionnelle, non d'une nécessité absolue ».

Tel était, pour saint Thomas, le vœu que constituent les promesses du baptême ; tel aussi, nous l'avons vu, tout autre vœu, comme par exemple le vœu de Jacob, qui porterait seulement sur un point quelconque appartenant à l'ordre des préceptes. Tous ces vœux ne sont que des vœux au sens large ou diminué : ils n'ont qu'imparfaitement la raison de vœu. Ce ne sont que des vœux improprement dits, et plutôt des sortes de reconnaissances d'obligations déjà existantes, que des causes d'obligations, suivant l'expression même de saint Thomas dans le Commentaire des *Sentences*. *Le vœu proprement dit n'existe que s'il porte sur une matière libre, qui déborde la matière déjà fixée par les préceptes.*

Il faut remarquer toutefois qu'il est des vœux qui portent ainsi sur une matière libre, débordant la matière fixée par les préceptes, mais qui, par voie de conséquence, impliquent cette matière. Tels sont les vœux *à caractère universel dans l'ordre de telle ou telle matière déterminée*. Celui, par exemple, qui fait le vœu proprement dit de continence, pour un temps ou pour toujours, s'engage, en vertu de son vœu, non pas seulement à ne pas désirer ou se permettre, en quelque manière que ce soit, ou seul ou avec d'autres, les jouissances attachées à l'usage des sens dans l'acte du mariage, *tant qu'il n'est pas marié* ou contrairement à l'ordre du mariage, chose qui est déjà de nécessité de précepte et s'impose à tous sans distinction, mais, *de plus*, et ceci déborde la matière fixée par le précepte, à

renoncer à ces jouisssances, *même* en tant qu'elles pourraient lui devenir permises dans l'état de mariage. C'est ce dernier caractère, qui donne à son vœu d'être un vœu proprement dit, ou un vœu au sens strict et parfait : car ceci est matière de conseil, non de précepte; et c'est là le *bien meilleur*, qui constitue proprement la matière du vœu. Mais comme ce *plus* implique nécessairement le *moins*, il est manifeste que *le vœu ne peut être observé qu'en maintenant ce moins*. D'où il suit qu'*on ne peut pécher ici contre le précepte, sans pécher nécessairement contre le vœu*. Et voilà pourquoi saint Thomas nous dira plus tard (q. 186, art. 10), que « le religieux qui commet un acte de fornication, ou un acte de vol, pèche contre son vœu de continence ou contre son vœu de pauvreté, et non pas seulement contre le précepte de la loi divine ».

L'*ad secundum* répond à la difficulté présentée par l'objection au sujet du vœu de Jephté. Saint Thomas dit qu' « il est des choses qui en tout événement sont bonnes; tels les actes des vertus; et ces choses-là peuvent d'une manière absolue tomber sous le vœu. — D'autres choses sont mauvaises en tout événement; tels les actes qui, en eux-mêmes, ont raison de péchés. Ces choses-là ne peuvent en aucune manière tomber sous le vœu. — Enfin, il est des choses, qui, en elles-mêmes, sont bonnes : et, de ce chef, elles peuvent tomber sous le vœu; mais elles peuvent mal tourner : et, en cela, elles ne doivent pas être observées. C'est ce qui arriva dans le vœu de Jephté, lequel, comme il est dit au livre des *Juges*, ch. XI (v. 30, 31), *fit un vœu au Seigneur, en disant : Si vous livrez entre mes mains les fils d'Ammon, qui que ce soit, qui, sortant le premier des portes de ma maison, viendra à ma rencontre, quand je retournerai en paix, je l'offrirai en holocauste au Seigneur*. Ceci, en effet, pouvait mal tourner, s'il venait à sa rencontre un être vivant inapte au sacrifice, comme un âne ou un être humain; ce qui arriva. Aussi bien, selon que s'exprime saint Jérôme (ou plutôt *Pierre Comestor*, dans l'*Histoire scolastique, histoire des Juges*, ch. XII), *en faisant son vœu, il commit une action folle*, ne distinguant point; *et en l'accomplissant, il commit un acte impie*. Toutefois, il est dit auparavant, dans le

livre des *Juges* (ch. XI, v. 29), que l'*Esprit du Seigneur fut avec Jephté;* parce que la foi et la dévotion qui le murent à faire son vœu furent de l'Esprit-Saint. C'est pour cela qu'il est mis dans le catalogue des saints. Et, aussi, en raison de la victoire qu'il obtint. Et parce qu'il est probable qu'il fit pénitence de l'acte impie accompli par lui; lequel d'ailleurs figurait un bien »; c'est-à-dire l'immolation future du Christ.

L'*ad tertium* formule un enseignement du plus haut intérêt dans l'ordre de la pratique. Il déclare que « la macération de son propre corps, telle qu'elle se fait par les veilles et les jeûnes, n'est agréable à Dieu qu'autant qu'elle est une œuvre de vertu, ce qui a lieu quand elle se fait avec discrétion, en ce sens qu'on refrène la concupiscence, sans pourtant trop charger la nature. Et, dans ces limites, ces choses-là peuvent tomber sous le vœu. Aussi bien, l'Apôtre » saint Paul, « dans l'épître *aux Romains*, ch. XII (v. 1), après avoir dit : *Offrez vos corps à Dieu comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu*, ajoute : *que votre hommage soit raisonnable.* — Mais, parce que dans les choses qui le regardent lui-même, l'homme se trompe facilement quand il juge, il est plus à propos qu'on s'en remette au jugement d'un supérieur pour ce qui est d'observer ces sortes de vœux ou de les laisser. En telle sorte cependant que si de l'observation d'un tel vœu le sujet éprouvait un dommage grave et manifeste, et qu'il n'eût point la faculté de recourir à un supérieur, il ne devrait point observer ce vœu. — Quant aux vœux qui ont pour objet des choses vaines et inutiles, on doit plutôt s'en moquer, bien loin de les observer ». — Dans son Commentaire sur les *Sentences*, à l'*ad 2um* de l'article précité, saint Thomas signalait un de ces vœux inutiles et vains, ou même pernicieux, en raison de la superstition qui s'y mêle. « C'est ainsi, disait-il, que des femmes ont coutume de vouer qu'en tel ou tel jour elles ne déferont point les cheveux de leur tête ». Et il répondait : « De tels vœux sont des sortilèges plutôt que des vœux. Ils sont les restes d'une certaine idolâtrie, en vertu de laquelle on observait les jours et les mois. Aussi bien ne doit-on pas les tenir pour des vœux; et ceux qui les font pèchent. »

Parce qu'il est une promesse faite à Dieu, qu'une promesse est un engagement que l'on contracte, qu'on ne peut s'engager, au sens strict de ce mot, qu'en choses où l'on est libre d'agir selon qu'il plaît, et qu'à l'égard de Dieu on ne saurait contracter d'engagement que pour des choses bonnes, il s'ensuit que le vœu, pris dans son sens propre et strict, doit toujours porter sur un bien non imposé déjà, c'est-à-dire sur un bien qui dépasse le bien ordinaire exigé de tous, et que, pour cette raison, on appelle du nom de meilleur bien. — Mais quelle sera la nature de cet engagement? Faudra-t-il dire qu'il crée une obligation, en telle sorte que si on y manque, on sera coupable de faute, et même de faute grave devant Dieu? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit : article, ici encore, d'une importance extrême, et dont peut-être on n'a point partout maintenu comme il l'aurait fallu la haute et sainte rigueur de doctrine. Nous allons le lire avec un redoublement d'attention.

Article III.

Si tout vœu oblige à son observation?

Trois objections veulent prouver que « tout vœu n'oblige point à son observation ». — La première dit que « l'homme a davantage besoin des choses faites par les autres, que Dieu, qui *n'a pas besoin de nos biens* (ps. xv, v. 2). Or, une simple promesse faite à l'homme n'oblige point à son observation, selon l'institution de la loi humaine (Dig. L, xii, *De pollicitatione*) : chose qui semble avoir été établie en raison de la mutabilité de la volonté humaine. Donc, la simple promesse faite à Dieu et qu'on appelle du nom de vœu, obligera bien moins encore à son observation ». — La seconde objection déclare que « nul n'est tenu à l'impossible. Or, il arrive parfois que ce que l'on a voué devient impossible : soit parce que cela dépend d'une volonté étrangère, comme si quelqu'un a voué d'entrer dans un monastère dont les moines ne veulent

point le recevoir; soit pour quelque manque survenu depuis, comme si une femme a voué la virginité et qu'ensuite elle souffre violence, ou si un homme a voué de donner un argent qu'il perd dans la suite. Donc le vœu n'est pas toujours obligatoire ». — La troisième objection fait remarquer que « ce qu'on est obligé de payer » sans détermination de temps « doit être acquitté tout de suite. Or, l'homme n'est point tenu d'acquitter tout de suite ce qu'il a voué, surtout s'il l'a voué sous une condition à venir. Donc le vœu n'est pas toujours obligatoire ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'*Ecclésiaste*, ch. v (v. 3, 4) : *Tout ce que tu as voué, acquitte-le. Il est beaucoup mieux de ne point faire de vœu que de ne point tenir sa promesse quand on a fait un vœu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas porte tout de suite la question sur son vrai terrain, et nous montre qu'il s'agit ici d'une question essentielle de fidélité. « Il appartient, déclare-t-il, à la fidélité de l'homme, qu'il acquitte ce qu'il a promis; aussi bien », ajoute-t-il en s'autorisant d'une interprétation ingénieuse de saint Augustin (*Du mensonge*, ch. xx), « *la foi ou la fidélité est ainsi appelée parce qu'on fait ce que l'on a dit — fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta.* D'autre part, c'est surtout à Dieu que l'homme doit la fidélité : soit en raison de son souverain domaine; soit aussi en raison du bienfait qu'il en a reçu. Et voilà pourquoi c'est au plus haut point que l'homme est obligé d'accomplir les vœux faits à Dieu : ceci, en effet, appartient à la fidélité que l'homme doit à Dieu ; et l'infraction au vœu est une espèce d'infidélité. Aussi bien Salomon assigne la raison pour laquelle les vœux doivent être acquittés, *parce que*, dit-il, *la promesse infidèle déplaît à Dieu* » (*Ecclésiaste*, ch. v, v. 3). — La doctrine de cet article est donnée par le saint Docteur en termes encore plus expressifs, si possible, dans l'article correspondant du Commentaire des *Sentences*, liv. IV, dist. 38, q. 1, art. 3, *q^la 1*. « Le vœu, enseigne saint Thomas, est un certain contrat de promesse entre Dieu et l'homme — *quidam promissionis contractus inter Deum et hominem.* Puis donc que tout contrat de bonne foi passé entre

les hommes oblige nécessairement à son observation, c'est avec beaucoup plus de force qu'obligera le vœu, par lequel l'homme promet à Dieu quelque chose. Il suit de là que celui qui omet un vœu, fait comme il convient, pèche mortellement; parce qu'il brise la foi ou le pacte qu'il avait conclu avec Dieu : *et ideo qui votum rite factum prætermittit mortaliter peccat: quia fidem quam cum Deo iniit frangit* ». — Retenons cette déclaration si nette, si formelle de notre saint Docteur, appuyée d'une raison si sainte et si décisive. Elle devra dominer toutes nos conclusions relatives à l'obligation du vœu.

L'*ad primum* va préciser encore la nature de l'obligation dont il s'agit. « C'est l'honnêteté elle-même qui fait que l'homme est lié envers l'homme par n'importe quelle promesse » bonne; « et cette obligation est de droit naturel. Mais, ajoute saint Thomas, pour que l'homme soit encore lié, d'une obligation civile, en vertu de sa promesse, certaines autres choses sont requises ». Il se pourra donc qu'on ne puisse pas exiger, au nom de la loi et devant les tribunaux, l'accomplissement d'une promesse faite par nous. Mais, au point de vue de l'honnêteté et de la loi naturelle, toute parole donnée doit être sacrée; et si l'on y manque, hors la seule raison d'impossibilité, on ne mérite plus le nom d'homme. Cela est vrai de toute promesse, même quand elle est faite à un autre homme. Que sera-ce de la promesse faite à Dieu? Et, sans doute, « il est vrai que Dieu n'a pas besoin de nos biens », comme le notait l'objection; mais ce n'est point pour ce que nous lui donnons ou pour le profit qu'Il en retirerait, que nous lui restons obligés : c'est en raison de la parole ou de la foi donnée. Il a un droit souverain à ce que nous ne nous moquions pas de Lui. Or, c'est se moquer de Lui et n'avoir aucun égard pour sa Majesté, que de ne pas donner suite à ce qui a été convenu avec Lui. On voit, par là, combien peu sont dans le vrai sens de l'obligation du vœu, ceux qui parlent d'obligation légère à son sujet, notamment en raison du peu d'importance de la matière. Si l'on voulait dire qu'il peut y avoir négligence légère, en raison de l'infirmité humaine, dans l'accomplissement d'un vœu, sur tel ou tel point particulier, plus spécia-

lement quand il s'agit d'un vœu complexe et difficile ou long à réaliser, on l'admettrait sans peine. Mais vouloir qu'un vœu, parce qu'il porte sur une chose d'apparence minime et peu importante, n'oblige que légèrement et peut être laissé sans faute bien grave, c'est, nous le répétons, n'avoir pas saisi la vraie nature de l'obligation du vœu. Il oblige, et d'une obligation absolument exceptionnelle, non point en raison de ce que nous promettons — car Dieu n'a besoin de rien de notre part; — mais en raison de l'excellence et de la majesté de Celui à qui nous promettons. Bien plus, si la matière du vœu est peu grave ou peu difficile en soi, on n'en sera que plus coupable, dans l'ordre de la violation du vœu comme tel, puisque pouvant si facilement accomplir ce qu'on a promis à Dieu, on néglige en effet de l'accomplir. Le vœu oblige, quelle qu'en soit la matière, pourvu qu'il s'agisse d'une matière valable ou acceptable, parce qu'il est fait à Dieu; et ceci lui donne toujours, *ipso facto*, le caractère d'obligation grave; parce que toute parole donnée à Dieu est chose sacrée entre toutes : toute obligation ainsi contractée envers Dieu est souverainement grave. « Quoique Dieu n'ait pas besoin de nos biens, nous lui demeurons souverainement obligés. Et, par suite, le vœu qui lui est fait est obligatoire au plus haut point ». Nous entendrons saint Thomas nous dire, à la question suivante, que l'obligation du vœu l'emporte même sur celle du serment, parce que « c'est une promesse faite à Dieu, et que manquer de fidélité à Dieu est chose souverainement grave : *votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse est gravissimum* » (question suivante, art. 8, *ad 1um*). — Et Cajétan n'hésitera pas à écrire, à propos de l'article 7 de la question suivante, que « celui qui fait vœu de dire un *Ave Maria* ou de donner un verre d'eau froide en aumône est tenu » d'accomplir son vœu « sous peine de péché mortel : *vovens dicere Ave Maria, aut dare pro eleemosyna potum aquæ frigidæ tantum, tenetur sub mortali* » (n° 2).

L'*ad secundum* enseigne que « si la chose qui a été vouée est rendue impossible, pour n'importe quel motif, l'homme doit faire ce qui est en lui, en ce sens, du moins, qu'il aura la

volonté prompte de faire ce qu'il peut. Il suit de là que celui qui a fait vœu d'entrer dans un monastère doit mettre en œuvre ce qu'il peut pour y être reçu. Et si son intention fut de s'obliger principalement à entrer en religion, n'ayant choisi cette famille religieuse ou ce monastère que par voie de conséquence et parce qu'ils lui convenaient davantage, il est tenu, s'il ne peut entrer là, d'entrer dans une autre famille religieuse. Si, au contraire, il a entendu s'obliger principalement à entrer dans cette famille ou dans ce monastère, pour une raison spéciale le faisant se complaire dans cette famille ou dans ce monastère, il n'est point tenu d'entrer dans une autre famille religieuse, si ceux-ci ne veulent point le recevoir. — Que si quelqu'un tombe dans l'impossibilité d'accomplir son vœu, par sa faute, il est tenu, en plus, de faire pénitence de la faute commise. C'est ainsi que la femme qui a fait vœu de virginité, si dans la suite elle est violée » par sa faute, « non seulement elle doit conserver ce qu'elle peut » de son vœu, « c'est-à-dire la continence perpétuelle », n'ayant pas le droit de se marier ou d'user du mariage comme les personnes qui n'ont aucun vœu, ce qui serait requis, même s'il n'y avait pas eu faute de sa part, à moins qu'elle ne fût purement et simplement relevée de son vœu, ou que son vœu ne fût commué en autre chose, « mais encore elle doit se repentir d'avoir en péchant consenti de perdre sa virginité » qu'elle avait vouée.

L'*ad tertium* formule une doctrine qu'il faut bien entendre ; car il en est qui semblent s'être mépris sur le vrai sens de certains mots donnés ici par saint Thomas. Le saint Docteur déclare que « l'obligation du vœu est causée par la propre volonté et l'intention » de celui qui le fait ; « aussi bien est-il dit dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 23) : *Ce qui une fois est sorti de tes lèvres, tu l'observeras ; et tu feras comme tu as promis au Seigneur, ton Dieu, et comme tu as parlé de ta propre volonté et de ta propre bouche*. Si donc il est dans l'intention et dans la volonté de celui qui fait le vœu, de s'obliger à l'acquitter tout de suite, il est tenu de l'acquitter aussitôt. Si c'est, au contraire, dans un certain temps, ou sous une certaine condi-

tion, il n'est point tenu de l'acquitter tout de suite. Mais il ne doit pas tarder au delà de ce qu'il a entendu fixer; car il est dit au même endroit (v. 21) : *Quand tu auras fait un vœu au Seigneur ton Dieu, tu ne tarderas point de le rendre; parce que le Seigneur ton Dieu le requerra; et si tu apportes du retard, il te sera imputé à péché* ». — La pensée de saint Thomas apparaît d'elle-même dans cette réponse. Quand il nous dit que l'obligation du vœu dépend de la volonté et de l'intention du sujet, il explique tout de suite en quel sens; c'est-à-dire quant à la nature de la chose vouée, ou encore aux conditions dans lesquelles elle devra être acquittée. De nombreux auteurs ont pris les paroles de saint Thomas dans un sens absolu; et ils les ont fait porter sur la nature même de l'obligation ou sur la nature du bien que constitue le vœu. Ils en ont conclu que même *la gravité de l'obligation* dans le vœu dépend de l'intention de celui qui le fait; c'est-à-dire que si quelqu'un entend ne s'obliger que *sub levi* ou sous peine de faute légère, il ne commettra qu'une faute légère en transgressant son vœu. Rien n'est plus éloigné de la pensée de saint Thomas, comme nous l'avons déjà noté. La nature de l'obligation du vœu dépend de la nature même du vœu, comme tel, non de l'intention du sujet. Le vœu, *parce qu'il est une promesse faite à Dieu*, oblige *sub gravi*, sous peine de péché mortel. L'intention du sujet n'a rien à déterminer là-dessus. Il peut faire un vœu, ou ne pas le faire; mais, s'il le fait, il ne peut pas faire que son vœu n'ait pas l'obligation essentielle à tout vœu : il y aurait contradiction dans les termes.

Tout vœu, quel qu'il soit, pourvu qu'il soit un véritable vœu, demande d'être rigoureusement observé. L'omettre ou y manquer, en ce qui le constitue substantiellement, ne va jamais sans une faute, hors le seul cas d'impossibilité. Cette faute est même toujours, de soi, une faute grave ; parce qu'elle constitue une injure faite à Dieu, étant essentiellement un manque de fidélité ou de parole envers Lui. L'obligation est ici de droit naturel et de droit divin. Elle appartient au premier de tous les préceptes; et, à ce titre, elle l'emporte en

gravité sur toutes les autres. Saint Thomas déclare même, dans un de ses *Quodlibet* (III, q. 5, art. 2; ou art. 12), que mettre en doute ou nier cette obligation serait commettre une hérésie manifeste », parce que « ce serait dire que ce qui est contre un précepte de Dieu n'est pas un péché »; et « quiconque dit qu'on peut sans péché passer quelque chose appartenant aux préceptes de la première table est manifestement hérétique : or, parce que l'accomplissement du vœu appartient à la vertu de latrie ou de religion », comme nous le dirons bientôt, « il est manifeste que quiconque dit qu'il n'y a pas à accomplir le vœu, parle contre le premier précepte de la première table (cf. 1^{a}-2^{ae}, q. 100, art. 5, 6), qui porte sur le culte de latrie à rendre à Dieu seul ».

Étant donné que le vœu est ce que nous avons dit et qu'il entraîne l'obligation que nous venons de marquer, saint Thomas se demande tout de suite s'il est bon de faire quelque vœu et s'il ne vaudrait pas mieux au contraire s'abstenir complètement de pareils engagements. C'est l'objet de l'article qui suit, où nous allons trouver indiquées et résolues les objections les plus fortes qu'on ait coutume de faire contre les vœux.

Article IV.

S'il est expédient de faire quelque vœu ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas expédient de faire quelque vœu ». — La première déclare qu' « il n'est expédient à personne de se priver du bien que Dieu lui a donné. Or, la liberté est un des plus grands biens que Dieu ait donnés à l'homme; et il semble que c'est s'en priver par la nécessité que le vœu impose. Donc il ne semble pas expédient à l'homme qu'il s'engage à quelque chose par vœu ». — La seconde objection dit que « nul ne doit se jeter dans le danger. Or, quiconque fait un vœu se jette dans le danger; car, ce qu'il pouvait, avant le vœu, laisser sans péril, s'il ne le fait pas

après avoir émis son vœu, devient chose périlleuse », pouvant être pour lui la cause de sa perte. « Aussi bien saint Augustin dit, dans sa lettre à *Armentarius et Pauline* (ép. CXXVII, ou XLV) : *Parce que tu as déjà fait ton vœu, tu l'es lié : il ne l'est point permis de faire autre chose. Si tu ne fais point ce que tu as voué, tu ne seras pas ce que tu serais demeuré si tu n'avais point fait de vœu. Alors, en effet, tu étais moindre, mais non pire. Maintenant, tu serais, ce qu'à Dieu ne plaise, d'autant plus misérable, en brisant la foi donnée à Dieu, que tu seras plus heureux, si tu la tiens et l'acquittes.* Donc il n'est pas expédient de faire quelque vœu ». — La troisième objection en appelle à ce que « l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 16) : *Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ.* Or, nous ne lisons point que le Christ ait fait quelque vœu, ni non plus les Apôtres. Donc il semble qu'il n'est pas expédient de faire quelque vœu ».

L'argument *sed contra* cite simplement le texte du psaume (LXXV, v. 12), où « il est dit : *Faites des vœux et rendez-les au Seigneur votre Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. 1, 2), le vœu est une promesse faite à Dieu. Or, autre est la raison qui fait qu'on promet quelque chose à l'homme, et autre la raison qui fait qu'on promet quelque chose à Dieu. A l'homme, nous promettons quelque chose pour son utilité; car il lui est utile, et que nous lui donnions une chose, et que nous l'assurions, par avance, du don qui doit lui en être fait plus tard. A Dieu, au contraire, nous faisons des promesses, non pour sa propre utilité, mais pour la nôtre. Aussi bien, saint Augustin, dans la lettre déjà citée (à l'objection seconde), dit : *C'est un exacteur bénigne, non besogneux : Il ne s'accroît pas de ce qu'on lui rend, mais Il fait croître en Lui ceux qui lui rendent.* Et, de même que ce que nous donnons à Dieu ne lui est pas utile, mais l'est à nous-mêmes, car *ce qu'on lui rend est ajouté à celui qui rend*, selon que s'exprime au même endroit saint Augustin; pareillement, aussi, la promesse que nous lui faisons dans le vœu ne va pas à lui être utile, n'ayant pas besoin Lui-même d'être assuré par nous de

quelque chose, mais tourne à notre utilité, en tant que par le vœu nous fixons immuablement notre volonté à quelque chose qu'il est expédient de faire. Et c'est pour cela qu'il est expédient de faire des vœux ».

L'*ad primum* dit que « si le fait de ne pouvoir pas pécher ne diminue pas la liberté »; car de pouvoir pécher est un mal, non un bien, pour la liberté; « semblablement, aussi, la nécessité qui fixe la volonté dans le bien ne diminue pas la liberté », mais, au contraire, en marque l'excellence, « comme on le voit en Dieu et dans les bienheureux ». Ce n'est point à faire ou à ne pas faire ce qui est un bien ou un bien meilleur, que consiste la liberté : même en le faisant, et en le faisant déterminément ou irrévocablement, on demeure libre; bien plus, c'est alors qu'on exerce au plus haut point et de la façon la plus excellente sa liberté. Pour que la liberté soit, en effet, il faut, mais il suffit que l'objet qui termine notre acte n'emplisse point, comme raison de bien, la capacité de notre volonté. Dès lors, quelle que soit la détermination ou la fixation de notre acte de vouloir, il demeure toujours libre, du seul fait qu'il porte sur un bien fini, qui n'est point le bien absolu et nécessaire; comme nous avons eu à l'expliquer tant de fois, en touchant aux questions de la liberté ou de l'acte libre. — Le vœu n'enlève que la liberté de ne pas faire le bien, et encore la liberté morale, non physique; il consacre, au contraire, la liberté qui s'applique à faire le bien, en la fixant dans le choix du bien meilleur.

L'*ad secundum* fait observer que « quand le péril naît de la chose elle-même, alors cette chose n'est pas expédiente : comme si quelqu'un passait un fleuve sur un pont qui menace ruine. Mais si le péril naît de ce que l'homme est en défaut par rapport à la chose dont il s'agit, elle ne cesse point pour cela d'être expédiente : c'est ainsi qu'il est expédient de monter à cheval, bien qu'il y ait péril pour celui qui en tombe. Sans quoi, il faudrait s'abstenir de toutes les choses bonnes qui peuvent accidentellement, pour des causes imprévues, devenir dangereuses. Aussi bien est-il dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. XI, (v. 4) : *Celui qui observe le vent ne sème point; et celui qui consi-*

dère les nuages ne moissonne jamais. Or, le péril ne menace point celui qui fait un vœu, en raison du vœu lui-même, mais en raison de la faute de l'homme qui change sa volonté et transgresse son vœu. Et c'est pour cela que saint Augustin dit, dans la même lettre : *Ne te repends point d'avoir fait ton vœu. Réjouis-toi bien plutôt de ce que maintenant ne t'est plus permis ce qui t'eût été permis à ton détriment* ».

Cette réponse, comme, du reste, la doctrine exposée au corps de l'article, et comme la teneur des objections elles-mêmes, nous montre qu'il s'agit toujours, pour saint Thomas, du vœu au sens strict, c'est-à-dire du vœu qui porte sur un bien meilleur, ou sur un bien de surérogation, au sujet duquel, avant le vœu, on était entièrement libre d'agir comme on l'eût voulu, tandis qu'après le vœu, et par la seule vertu du vœu, on est lié sous peine de faute grave. En faisant ce vœu, on se crée une obligation nouvelle, totalement indépendante, sur une matière déterminée et de son choix, qui n'est point seulement la matière commune du précepte; et qui, parce qu'elle est ainsi nouvelle, déterminée et du propre choix du sujet, peut être beaucoup plus facilement maintenue intacte et à l'abri de toute infraction. Cet avantage se retrouvera aussi dans le vœu qui implique par voie de conséquence une matière déjà de précepte; comme sont, par exemple, les vœux de religion, notamment les vœux de continence et de pauvreté. Dans ces sortes de vœux, on s'engage à quelque chose de plus qu'à ce qui est requis de la part de tous. Et, par là-même on s'assure la pratique d'un bien nouveau, comme nous venons de le dire pour tout vœu au sens strict et parfait. Mais il y a aussi que les conditions de ce bien nouveau, parce qu'elles impliquent, pour le sujet, une vie séparée et d'éloignement complet à l'endroit des occasions de mal, rendent infiniment plus facile la pratique de ce qui est déjà requis par la vertu et le précepte; avantage immense, qu'on ne saurait trop faire valoir pour justifier et exalter le vœu. Il n'est même pas jusqu'au vœu improprement dit, qui ne présente lui aussi quelque avantage : celui de fixer, par une sorte de lien nouveau ou de surcroît d'obligation, la volonté dans la pratique du bien déjà obliga-

toire ; comme nous en avertissait saint Thomas dans le texte des *Sentences* reproduit plus haut, à propos de l'*ad 1um* de l'article 2.

L'*ad tertium* répond à la difficulté tirée du Christ et des Apôtres, au sujet du vœu. — Saint Thomas nous dit qu' « il ne convenait pas au Christ, en Lui-même, de faire des vœux : soit parce qu'Il était Dieu », et qu'Il n'avait donc pas à se promettre quelque chose à Lui-même ; « soit, aussi, parce que », même « en tant qu'homme, Il avait sa volonté fixée dans le bien, étant déjà au terme », quant à la partie supérieure de son âme, admise, dès le premier instant, à la vision de Dieu. « Toutefois, par mode d'une certaine similitude, il est dit, en sa personne, dans le psaume (XXI, v. 26) : *Je m'acquitterai de mes vœux en présence de ceux qui te craignent* : Il parle là, en effet, pour son corps » mystique « qui est l'Église. — « Quant aux Apôtres, on entend qu'ils vouèrent les choses relatives à l'état de perfection, lorsque, *laissant toutes choses, ils suivirent le Christ* » (S. Mathieu, ch. IV, v. 18 et suiv. ; ch. XIX, v. 27 ; S. Luc, ch. V, v. 11). — On remarquera cette déclaration si nette de saint Thomas, au sujet de l'état de perfection voué par les Apôtres. Pour lui, les Apôtres furent de vrais religieux, au sens le plus parfait de ce mot. Il nous le dit déjà ici ; il nous le dira plusieurs fois encore, quand il aura à traiter de la vie de perfection ou des vœux de religion.

Le vœu, parce qu'il est une promesse faite à Dieu au sujet d'un bien meilleur, et que, par là, il fixe la volonté dans l'accomplissement d'un bien qui sans cela aurait pu ne pas être, est chose éminemment utile à celui qui le fait. — Mais à quelle vertu appartient-il ? Pouvons-nous, devons-nous dire qu'il est un acte de la vertu de latrie ou de religion ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le vœu est un acte de latrie ou de religion?

Trois objections veulent prouver que « le vœu n'est pas un acte de latrie ou de religion ». — La première arguë de ce que « toute œuvre de vertu tombe sous le vœu. Or, il semble qu'il appartient à la même vertu de promettre une chose et de la faire. Donc le vœu appartient à chaque vertu, et non, d'une façon spéciale, à la religion ». — La seconde objection remarque que « d'après Cicéron (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII), il appartient à la religion *d'offrir à Dieu le culte et les cérémonies*. Or, celui qui fait un vœu n'offre encore rien à Dieu, mais seulement promet. Donc le vœu n'est pas un acte de la vertu de religion ». — La troisième objection dit que « le culte de la religion ne doit être rendu qu'à Dieu. Or, le vœu ne se fait pas seulement à Dieu, mais encore aux saints et aux prélats auxquels les religieux qui font profession vouent l'obéissance. Donc le vœu n'est pas un acte de la vertu de religion ». Cette objection nous vaudra une réponse très intéressante.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans *Isaïe*, ch. XIX (v. 21) : *Ils rendront leur culte à Dieu en sacrifices et en offrandes ; ils feront des vœux au Seigneur, et ils les accompliront*. Or, rendre un culte à Dieu est le propre de la vertu de religion ou de latrie. Donc le vœu est un acte de latrie ou de religion ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 81, art. 1, *ad 1um*; art. 4, *ad 1um*, *ad 2um*), toute œuvre de vertu appartient à la religion ou au culte de latrie, par mode de commandement, selon qu'elle est ordonnée à l'honneur de Dieu, qui est la fin propre de la vertu de latrie. Et parce que le fait d'ordonner les autres actes à sa fin appartient à la vertu qui commande, non aux vertus qui sont commandées ; à cause de cela, l'ordination des actes de chaque vertu au service de Dieu est l'acte propre de la vertu de latrie.

D'autre part, il est manifeste, après ce qui a été déjà dit (art. 1), que le vœu est une certaine promesse faite à Dieu; et que la promesse n'est pas autre chose qu'une certaine ordination de ce qui est promis à celui à qui on le promet. Il s'ensuit que le vœu est une certaine ordination des choses que l'homme voue au culte ou au service de Dieu. Et par là on voit que l'acte de faire un vœu est proprement un acte de latrie ou de religion ». C'est à la vertu de religion ou de latrie qu'appartient proprement, comme à la vertu qui le produit, l'acte de vouer quelque chose; bien que la chose vouée puisse appartenir, comme acte propre, à n'importe laquelle des autres vertus.

L'*ad primum* souligne, ainsi que nous venons de le dire, que la chose qui tombe sous le vœu est parfois l'acte d'une autre vertu, comme ce qui est de jeûner ou de garder la continence; et parfois aussi l'acte de la religion, comme ce qui est d'offrir un sacrifice, ou de prier. Mais la promesse faite à Dieu soit des uns soit des autres appartient à la religion, pour la raison déjà dite (au corps de l'article). Par où l'on voit qu'il est des vœux qui appartiennent à la religion en raison de la seule promesse faite à Dieu, qui est l'essence du vœu; et qu'il en est qui lui appartiennent aussi en raison de la chose vouée, qui est la matière du vœu ». — Donc la matière du vœu peut appartenir à d'autres vertus; mais l'essence du vœu est toujours le propre de la vertu de religion.

L'*ad secundum* déclare que « qui promet, en tant qu'il s'oblige à donner, donne déjà d'une certaine manière; comme est dite se faire une chose dont la cause se fait, parce que l'effet est virtuellement contenu dans la cause. Et de là vient qu'on adresse des remerciements, non pas seulement à celui qui donne, mais aussi à celui qui promet ».

L'*ad tertium* distingue entre le vœu et la simple promesse en général. « Le vœu se fait à Dieu seul; mais la promesse peut se faire aussi à l'homme; et la promesse elle-même, s'il s'agit d'un bien, qui se fait à l'homme, peut tomber sous le vœu en tant que c'est une œuvre de vertu. Et c'est de cette manière, déclare saint Thomas, qu'on doit entendre le vœu par lequel on voue quelque chose aux saints ou aux prélats; en telle sorte

que la promesse faite aux saints ou aux prélats tombe sous le vœu matériellement : et c'est à dire que l'homme voue à Dieu qu'il accomplira ce qu'il promet aux saints ou aux prélats ». — On aura remarqué cette grave déclaration de saint Thomas, qui nous montre à quelle hauteur il entend maintenir la promesse faite à Dieu, laquelle seule mérite le nom de vœu : et si ce nom se trouve appliqué à une promesse faite aux saints ou aux prélats, ce n'est que dans un sens matériel, selon que la promesse faite aux saints ou aux prélats, laquelle pourra être un acte des vertus de dulie ou d'observance, dont nous aurons à parler plus tard, est prise par la vertu de religion ou de latrie et ordonnée, sous forme de promesse directe faite à Dieu, implicitement ou explicitement, au culte et au service de Dieu.

Toujours parce que le vœu est une promesse faite à Dieu, c'est-à-dire, ici, l'ordination à Dieu, pour le servir ou l'honorer, des choses que l'on voue, il s'ensuit nécessairement que le vœu est proprement un acte de la vertu de religion ou de latrie, à quelque vertu d'ailleurs que puissent appartenir, matériellement, les actes bons qui tombent sous le vœu. — Le vœu étant ce que nous avons dit et revêtant les caractères que nous avons marqués, saint Thomas se demande, si, par lui-même, il ajoute quelque chose, dans l'ordre du mérite et de la louange, à l'acte qui s'accomplit sous son influx; ou si cet acte, accompli en dehors du vœu, n'aurait pas plutôt soit un mérite égal, soit même peut-être un mérite plus grand. La question, on le voit, est importante; et elle est distincte de celle qui a été examinée à l'article 4. Dans cet article 4, en effet, nous déterminions que le vœu est chose utile, parce qu'il fixe la volonté à l'effet de produire un bien qui sans lui aurait pu ne pas être. Mais si nous supposons que ce bien est produit, en fait, l'acte de le produire sans vœu est-il égal sinon même supérieur à celui de le produire après l'avoir promis par vœu? C'est la question que nous nous posons maintenant. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si c'est plus louable et plus méritoire de faire quelque chose sans vœu qu'en raison du vœu?

Trois objections veulent prouver qu' « il est plus louable et plus méritoire de faire quelque chose sans vœu qu'avec vœu ». — La première apporte un texte formel de « saint Prosper », qui « dit, au livre II de *la Vie contemplative* (ch. XXIV) : *Nous devons jeûner ou faire abstinence en telle sorte que nous ne nous soumettions pas à la nécessité de le faire ; de peur que ce ne soit plus avec dévotion mais à contre-cœur que nous fassions une chose qui doit être volontaire.* Or, celui qui fait vœu de jeûner se soumet à la nécessité d'accomplir ce jeûne. Donc il serait mieux qu'il jeûne, en dehors de tout vœu ». — La seconde objection en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 7) : *Que chacun donne comme il l'a résolu dans son cœur, non avec tristesse ni par contrainte ; car Dieu aime celui qui donne avec joie.* Or, il en est qui font avec tristesse les choses qu'ils ont vouées ; et ceci paraît venir de la nécessité que le vœu impose ; car *la nécessité est chose qui contriste*, comme il est dit au livre V des *Métaphysiques* (de S. Thomas, leç. 6 ; Did., liv. IV, ch. v, n. 2). Donc il est mieux de faire une chose sans vœu qu'avec vœu ». — La troisième objection rappelle que « le vœu est nécessaire pour que la volonté de l'homme se fixe dans la chose qu'il voue, comme il a été vu plus haut (art. 4). Or, la volonté ne peut pas se fixer mieux à l'endroit d'une chose qu'en la faisant. Donc il n'est pas mieux de faire une chose avec vœu que sans vœu ».

L'argument *sed contra* appuie sur un mot de « la glose », qui, « à propos de cette parole du psaume (LXXV, v. 12) : *Faites des vœux et accomplissez-les*, dit : *Il est conseillé à la volonté de faire des vœux.* Or, le conseil ne porte que sur le meilleur bien. Donc il est mieux de faire quelque œuvre meilleure par vœu que sans vœu : parce que celui qui la fait sans vœu, accom-

plit seulement un conseil, qui est de faire cette chose ; tandis que celui qui la fait avec vœu accomplit deux conseils, en ce sens qu'il voue la chose et qu'il la fait ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « c'est à un triple titre que faire la même œuvre avec vœu est chose meilleure et plus méritoire que la faire sans vœu. — Premièrement, parce que l'acte du vœu, comme il a été dit (art. 5), est un acte de la vertu de latrie ou de religion, qui est la vertu principale parmi toutes les vertus morales. Or, l'œuvre qui appartient à une vertu plus noble est une œuvre meilleure et plus méritoire. Aussi bien, l'acte d'une vertu inférieure est meilleur et plus méritoire, du fait qu'il est commandé par une vertu supérieure, dont il devient l'acte par le commandement ; comme l'acte de foi et d'espérance est meilleur s'il est commandé par la charité. Et c'est pour cela que l'acte des autres vertus morales, tel que l'acte de jeûne, qui appartient à l'abstinence, et l'acte de continence, qui appartient à la chasteté, sont meilleurs et plus méritoires s'ils sont faits par vœu ; car dès lors ils appartiennent au culte divin, comme de certains sacrifices offerts à Dieu. Ce qui a fait dire à saint Augustin, dans son livre *de la Virginité* (ch. VIII), que *la virginité elle-même n'est point honorée parce qu'elle est la virginité, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu : laquelle est fomentée et conservée par la continence de la piété.* — Secondement, parce que celui qui voue une chose et la fait se soumet plus à Dieu que celui qui seulement fait cette chose. Il se soumet, en effet, à Dieu, non seulement quant à l'acte, mais aussi quant à la faculté ou au pouvoir, attendu qu'après son vœu il ne peut plus faire autre chose ; et c'est ainsi que donnerait davantage à l'homme, celui qui donnerait l'arbre avec les fruits, que celui qui donnerait seulement les fruits, comme le remarque saint Anselme, au livre des *Similitudes* (ch. VIII ; ce livre est d'Eadmer, non de S. Anselme). Aussi bien est-ce pour cela qu'on adresse des remerciements déjà à ceux qui promettent, comme il a été dit (art. 5, *ad 2um*). — Troisièmement, parce que le vœu fixe immuablement la volonté dans le bien. Or, faire une chose par une volonté fixée dans le bien appartient à la perfection de la

vertu, ainsi qu'on le voit par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 4); comme aussi pécher d'un esprit obstiné aggrave le péché et s'appelle le péché contre le Saint-Esprit, selon qu'il a été marqué plus haut » (q. 14, art. 2).

L'*ad primum* explique que « ce texte doit s'entendre de la nécessité de coaction, qui fait l'acte involontaire et exclut la dévotion. Aussi bien, y est-il dit expressément : *de peur que ce ne soit plus avec dévotion, mais à contre-cœur que nous fassions une chose qui doit être volontaire*. Or, la nécessité du vœu consiste dans l'immutabilité de la volonté, qui confirme la volonté et augmente la dévotion. Par où l'on voit que l'objection ne porte pas ».

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « La nécessité de coaction, parce qu'elle est contraire à la volonté, cause la tristesse, d'après Aristote. Mais la nécessité du vœu, en ceux qui sont bien disposés, parce qu'elle confirme » ou fixe « la volonté, ne cause point la tristesse mais la joie. Et voilà pourquoi saint Augustin dit », comme nous l'avons déjà vu, « dans sa lettre à *Armentarius et Pauline : Ne te repends point d'avoir fait ton vœu. Réjouis-toi bien plutôt de ce que maintenant ne t'est plus permis ce qui t'eût été permis à ton détriment*. — Que si, ajoute saint Thomas, l'œuvre elle-même, considérée en elle-même, était rendue triste et involontaire » ou désagréable à la volonté « après le vœu, pourvu seulement que demeure la volonté d'accomplir le vœu, cette œuvre est encore plus méritoire que si elle était accomplie sans vœu : parce que l'accomplissement du vœu est un acte de la religion, vertu qui l'emporte sur l'abstinence, à laquelle appartient l'acte de jeûner ».

L'*ad tertium* dit que « celui qui fait une chose sans vœu a sa volonté immobile par rapport à cette œuvre particulière qu'il accomplit, et au moment où il la fait; mais sa volonté ne demeure point totalement immuable pour l'avenir, comme la volonté de celui qui a fait le vœu; lequel a obligé sa volonté à faire quelque chose et avant de faire cette chose et peut-être aussi à la répéter plusieurs fois ». — Cette réponse nous marque le sens précis que donne saint Thomas à la formule employée par lui, quand il dit que le vœu confirme la volonté

dans le bien. Il s'agit toujours d'une détermination fixant ce qui de soi serait indéterminé. Et c'est donc toujours dans le sens du vœu strict, portant sur un bien meilleur, qu'il faut entendre les avantages marqués ici pour le vœu. Le texte de saint Augustin, reproduit à l'*ad secundum*, et la condition assignée par saint Thomas dans cette même réponse, quand il parlait de *ceux qui sont bien disposés*, montrent bien que la fixation dont il s'agit est celle, non point de la volonté elle-même, quant à sa disposition subjective, car la volonté peut défaillir au sujet de son vœu, mais du bien à faire : lequel, avant le vœu, était chose libre et indéterminée ou non fixée pour la volonté ; tandis qu'après le vœu, la volonté se trouve déterminée et fixée à l'endroit de ce bien, n'ayant plus la liberté morale de le faire ou de ne pas le faire, mais étant *tenue* ou *obligée* désormais à son endroit : bien que subjectivement, ou physiquement, elle garde toujours le pouvoir de ne pas faire ce bien-là, en raison d'un changement coupable dans ses dispositions. L'avantage marqué ici est donc celui d'une détermination dans l'ordre du bien à faire : détermination qui n'existe aucunement avant le vœu, puisqu'il s'agit d'un bien libre ou de conseil, non de précepte ; mais qui existe, après le vœu, par le fait même de ce vœu. — Or, il est manifeste que cette raison ne s'applique plus dans l'ordre des biens nécessaires, déjà déterminés par les préceptes. Dans cet ordre-là, en effet, la volonté est fixée par rapport au bien, indépendamment de toute question de vœu : l'obligation à faire tel bien existe déjà ; et n'a pas à être créée. Et c'est précisément pour cela, nous l'avons vu, que saint Thomas exclut de ces sortes de biens nécessaires, la raison de vœu proprement dit ; tout ce qu'on peut accorder, comme nous l'avons vu aussi, c'est que par le vœu il se produit un certain renforcement de l'obligation déjà existante. — Il est vrai que semblerait rester encore, par rapport à ces sortes de biens, la première des trois raisons assignées au corps de l'article, pour marquer l'avantage du vœu ; en ce sens que par le vœu, ces actes, déjà nécessaires, pourraient être élevés jusqu'à la vertu de religion ou de latrie. Mais, tout en accordant qu'en effet tous les actes de vertus, même s'ils appartien-

nent à l'ordre des préceptes, peuvent appartenir à la vertu de religion qui peut les faire siens en les ordonnant à sa fin, nous dirons que s'il s'agit des actes de précepte, ils ne peuvent point appartenir à cette vertu, sous la forme du vœu, au sens strict; précisément parce qu'ils sont en dehors de la matière du vœu ainsi entendu : on ne peut pas ordonner à Dieu, sous forme de promesse, au sens propre et strict, ce qui lui est dû déjà et qu'on est tenu de lui rendre de nécessité de précepte ; tout ce qu'on peut faire, à ce sujet, c'est de se mettre dans une bonne disposition de volonté pour accomplir, en effet, ce à quoi l'on est essentiellement tenu ; et, dans ce sens-là, nous l'avons dit, on pourra, mais d'une façon large, et d'ailleurs assez impropre, parler de promesse et de vœu. — Une fois de plus, on voit toute l'importance qu'il y a à revenir, sur cette grande question du vœu, à la pensée génuine de saint Thomas, qui n'a peut-être pas toujours été maintenue, comme il l'eût fallu, dans son absolue pureté.

Mais ceci nous amène à une autre question, délicate entre toutes, même dans l'interprétation de notre saint Docteur. C'est la question des vœux solennels. Elle présente un double aspect, qu'on tendrait aujourd'hui à confondre, et qu'il faut maintenir dans la distinction très nette marquée par saint Thomas. Il s'agit de la solennité du vœu, considérée d'abord en elle-même ou dans sa nature; et puis, de la question du vœu solennel de continence, considéré comme susceptible ou non de dispense. Évidemment, ces deux questions sont connexes. Mais elles ne se confondent point. Elles se confondent si peu, que saint Thomas considère la première, ici, dans l'article que nous allons lire, et que la seconde ne vient que comme annexe de la question de la dispense du vœu, étudiée à l'article 10 et à l'article 11. — Voyons d'abord la première, qui va faire l'objet de l'article 7.

Article VII.

Si le vœu est solennisé par la réception d'un ordre sacré et par la profession à une règle déterminée?

Le mot « solenniser », appliqué ici au vœu, se prendra dans un sens très particulier, bien qu'il rappelle, nous le verrons, le sens ordinaire que ce mot peut avoir. En nous demandant par quoi le vœu est solennisé, nous nous demandons par quoi il est fait vœu solennel.

Trois objections veulent prouver que « le vœu n'est point solennisé par la réception d'un ordre sacré et par la profession à une règle déterminée ». — La première rappelle que « comme il a été dit (art. 1), le vœu est une promesse faite à Dieu. Or, les choses qui se font extérieurement et qui ont trait à la solennité, ne semblent point être ordonnées à Dieu, mais aux hommes » : ce n'est point pour Dieu qu'on fait cela; car Il n'en a pas besoin; mais pour les hommes, à l'effet de frapper leurs sens. « Il s'ensuit que tout cela est chose accidentelle par rapport au vœu. Et donc une telle solennité ne constitue pas une condition propre du vœu », l'affectant en lui-même, et le faisant autre en lui-même que ce qu'il serait, comme vœu, sans cette solennité. — La seconde objection insiste et fait observer que « ce qui appartient à la condition d'une chose » en elle-même ou intrinsèquement, « semble pouvoir convenir à tout ce en quoi cette chose se trouve. Or, bien des choses peuvent tomber sous le vœu, qui n'appartiennent ni à l'ordre sacré, ni à une règle déterminée; comme si l'on fait vœu d'accomplir un pèlerinage, ou autre chose de ce genre. Donc la solennité qui se fait dans la réception d'un ordre sacré, ou dans la promesse d'une règle déterminée n'appartient pas à la condition du vœu ». — La troisième objection déclare que « le vœu solennel semble être la même chose que le vœu public. Or, bien d'autres vœux peuvent être faits en public, outre le vœu qu'on émet dans la réception d'un ordre sacré ou dans la profession d'une règle déterminée; et ceux-ci, au contraire, peuvent être

faits en secret. Donc il n'y a pas que ces vœux qui soient solennels » ; et ce n'est point par là que le vœu est solennisé.

L'argument *sed contra* fait remarquer qu'« il n'y a que ces sortes de vœux qui empêchent de contracter mariage et qui diriment un mariage contracté », rendant nul tout mariage contracté après l'émission du vœu ; « chose qui est l'effet du vœu solennel, comme il sera dit plus loin, dans la Troisième Partie de cet ouvrage » (cf. *Supplément*, q. 53, art. 2). Donc c'est bien par là que le vœu est solennisé. — Nous voyons, dans cet argument *sed contra*, signalé, comme effet du vœu solennel, qu'il constitue un empêchement dirimant par rapport au mariage. Et c'est surtout de cette raison d'empêchement attaché au vœu solennel que nous aurons à nous occuper à l'article 11 où il s'agira de la possibilité de sa dispense. Mais il faut bien se garder de confondre cette raison d'empêchement, qui n'est, saint Thomas vient de le souligner, qu'un effet du vœu solennel, avec la raison même de solennité dans le vœu. C'est pourtant bien à confondre ces deux choses que tendent, semble-t-il, la plupart des auteurs modernes, notamment parmi les canonistes.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « à chaque chose on donne la solennité qui convient à sa condition. C'est ainsi que autre sera la solennité d'une nouvelle milice, laquelle consistera en un certain apparat de chevaux et d'armes avec concours de soldats, et autre la solennité des noces, qui consiste dans l'apparat de l'époux et de l'épouse au milieu des parents réunis. Or, le vœu est une promesse faite à Dieu. Il s'ensuit que la solennité du vœu se prend selon quelque chose de spirituel qui relève de Dieu » : il faut qu'il y ait là, de toute nécessité, quelque chose de divin ; « c'est-à-dire » que cette solennité se prend « selon une certaine bénédiction ou consécration spirituelle » dont Dieu est l'auteur, « laquelle est donnée, en vertu de l'institution des Apôtres, dans la profession d'une règle déterminée, au second rang après la réception d'un ordre sacré, comme le dit saint Denys, au chapitre VI de la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Et la raison de cela, ajoute saint Thomas, est que la solennité d'ordinaire ne se fait que lorsque

quelqu'un se donne totalement à quelque chose : comme, par exemple, la solennité nuptiale ne se fait que dans la célébration du mariage, lorsque chacun des deux conjoints livre à l'autre pouvoir sur son corps. Pareillement aussi la solennité du vœu se fait lorsque quelqu'un est appliqué, par la réception d'un ordre sacré, au divin ministère; et dans la profession d'une règle déterminée, lorsque quelqu'un, par le renoncement au siècle et à sa propre volonté, prend pour lui l'état de perfection ».

Cette raison de donation totale de soi à quelque chose, qui est la condition requise pour toute solennité, et que saint Thomas applique ici à la solennité du vœu, est mise en très vive lumière par le saint Docteur, dans le Commentaire des *Sentences*, liv. IV, dist. 38, q. 1, art. 2, *q^la 3*. Il avait précisé d'abord, dans la *questiuncula* précédente, ce qu'il fallait entendre par le vœu solennel, opposé au vœu privé; et il avait marqué que « cette division était celle du tout potentiel en ses parties : dont le propre est que la vertu parfaite du tout se trouve en l'une des parties, les autres n'en ayant qu'une participation : auquel mode, l'âme se divise en âme végétative, sensitive et raisonnable. Et c'est ainsi que le vœu, dont la vertu est l'obligation, a sa vertu, d'une manière complète, dans le vœu solennel, qui ne peut en aucun cas être annulé, et, d'une manière incomplète, dans le vœu privé, qui peut en certains cas être annulé ». Puis, le saint Docteur ajoute (*q^la 3*) : « Le vœu, comme il a été dit, est appelé solennel, du fait qu'il a, au sens complet, la vertu d'obliger : car on dit appartenir à la solennité d'une chose ce qui lui donne son être complet. Or, le vœu, parce qu'il est essentiellement une promesse, reçoit le complément de sa vertu, à la manière dont la promesse le reçoit. Et précisément l'obligation de la promesse trouve son complément, ou son achèvement, lorsque quelqu'un donne déjà présentement, d'une certaine manière, la chose qu'il promet, mettant celui à qui la promesse est faite, en possession corporelle de quelque chose d'où il puisse avoir ce qui est promis : tel serait, par exemple, celui qui promettrait les fruits d'un champ, et, en faisant cette promesse, donnerait le champ; ou encore celui qui promettrait

un service, et se donnerait lui-même comme serviteur. Aussi bien est-ce pour cela que le vœu est dit être solennisé, quand quelqu'un se donne présentement à Dieu, se consacrant aux services divins : chose qui se fait par la réception d'un ordre sacré; et par la profession d'une règle déterminée, faite de la manière voulue, c'est-à-dire dans les mains de celui qui doit la recevoir, et en observant les autres circonstances qui sont déterminées par le droit; car, sans cela, il n'y aurait point de vœu solennel, quelque profession qu'un homme pût faire, sa profession ne le constituant pas sous le pouvoir de ceux qui président à la religion ».

Dans son *Quodlibet* III, q. 7, art. I (ou art. XVIII), saint Thomas disait aussi, parlant plus spécialement du vœu de continence : « Le vœu solennel implique une promesse avec une certaine tradition » ou donation actuelle. « Et de là vient que le vœu de continence n'est solennisé que par la réception d'un ordre sacré, faisant que l'homme se donne actuellement » et se consacre ou se voue (tous ces termes sont devenus en quelque sorte synonymes, tant l'idée de donation totale et de consécration s'appellent l'une l'autre) « au culte divin ; ou par la profession à une certaine règle déterminée et la réception de l'habit des profès, attendu que par là aussi l'homme se livre actuellement pour servir Dieu dans la religion ».

Nous le voyons : c'est toujours à l'idée de donation ou de mancipation, que saint Thomas rattache l'idée de solennité dans le vœu. Le vœu n'est solennel que parce que l'homme se donne déjà et par là assure de la façon la plus parfaite ce qu'il promet et ce qui est l'objet propre du vœu. Cette donation, ou cette promesse parfaite, n'existe que dans les conditions déterminées par l'Église ; mais, quand ces conditions sont posées, et qu'elle est conclue, par le fait même le sujet se trouve consacré à Dieu, au sens le plus formel de ce mot, en tel mode que Dieu Lui-même se l'attache par un lien spirituel qui le constitue quelque chose de Dieu. Voilà, proprement, ce qu'est la solennité du vœu, pour saint Thomas. Elle est tout entière tirée de la nature même de la solennité et de la nature du vœu. C'est parce que la solennité est ce qu'elle est et que le vœu est ce

qu'il est, qu'il faut que la solennité du vœu soit ce que nous avons dit. La solennité implique essentiellement un apparat qu'on ne déploie qu'au terme ou à l'achèvement de quelque chose de particulièrement cher et important; et nécessairement, sa nature ou ses caractères varient selon la nature ou les caractères de la chose qu'il s'agit de solenniser. Puis donc que le vœu est une promesse faite à Dieu, que la perfection ou l'achèvement d'une promesse consiste à mettre pour ainsi dire déjà celui à qui on la fait en possession de ce qu'on lui promet, par un don qui le porte avec lui; que cette perfection de promesse est souverainement agréable à Dieu, alors qu'il s'agit de son service et de son culte; que, par conséquent, Dieu ne peut pas ne pas y souscrire et l'agréer, quand elle est faite dans les conditions déterminées en son nom par son Église; que, dès lors, Il y répond par un don proportionné, d'ordre spirituel, ornant le sujet qui se donne lui-même, et bénissant ou consacrant Lui-même celui qui se consacre à Lui, il s'ensuit manifestement que la solennité du vœu consiste dans une certaine bénédiction ou consécration spirituelle dont Dieu Lui-même est l'auteur, et qui se fait alors qu'un être humain se voue totalement, par la réception de l'Ordre sacré du sous-diaconat, au divin ministère, ou, par la profession religieuse que l'Église fixe et accepte, au service absolu de Dieu dans la vie religieuse sous l'autorité d'un supérieur déterminé. Telle est la pensée nette de saint Thomas, tel est son enseignement formel sur cette grande question, l'une de celles peut-être où il importe le plus de rétablir et de maintenir cette pensée et cet enseignement dans toute leur pureté.

La réponse aux objections, dans la suite de l'article de la *Somme*, va confirmer toutes nos remarques.

L'*ad primum* souligne précisément le caractère divin de la solennité dont nous parlons. « Cette solennité, déclare saint Thomas, ne relève pas seulement que des hommes; elle relève aussi de Dieu, en tant qu'elle a une certaine consécration ou bénédiction spirituelle dont Dieu est l'auteur, bien que l'homme en soit le ministre; selon cette parole du livre des *Nombres*, ch. VI (v. 27) : *Ils invoqueront mon nom sur les fils d'Israël, et moi je les*

bénirai ». Cette bénédiction ou consécration spirituelle, qui constitue l'essence même de la solennité du vœu et qui est l'œuvre de Dieu dans l'âme du sujet, a quelquefois son symbole extérieur formel ou explicite dans la cérémonie d'ordination ou de profession religieuse. Mais quelquefois aussi, pour ce qui est de la profession, la bénédiction ou consécration spirituelle dont il s'agit, n'est traduite au dehors que sous une forme implicite ou équivalente : celle-là même que constitue l'acte de profession. Et c'est même cela, toujours, qui constitue essentiellement, pour saint Thomas, la bénédiction ou consécration dont nous parlons, quant à son caractère extérieur et humain. Tout l'autre éclat extérieur qui peut être apporté n'est qu'explicatif et accessoire, non constitutif et essentiel, qu'il s'agisse de cérémonies ou de formules et de prières. Et ceci ne doit point nous surprendre, puisqu'aussi bien, pour saint Thomas, la formule de consécration dans le sacrement de l'Eucharistie, où cependant n'est pas exprimé le caractère extérieur d'une bénédiction, est cependant la bénédiction unique qu'il y ait à admettre comme ayant été prononcée par le Christ, au moment de l'institution de l'Eucharistie, ainsi que nous le verrons plus tard, dans la Troisième Partie, q. 78, art. 1, *ad 1um*. Il y a donc, pour saint Thomas, toujours, dans l'acte de la profession solennelle, une consécration qui fait que de son côté, et en vertu même de cet acte de profession, Dieu cause dans le sujet une bénédiction ou consécration spirituelle, faisant sien à tout jamais ce sujet qui se donne ainsi à Lui ; chose qui n'est point dans la profession simple. « Aussi bien, conclut le saint Docteur, le vœu solennel a une obligation plus forte auprès de Dieu que ne l'a le vœu simple ; et celui qui le transgresse pèche plus grièvement. — Quant à ce qui est dit, ajoute saint Thomas, que *le vœu simple n'oblige pas moins auprès de Dieu que le vœu solennel* (chap. *Rursus* ; tit. *Qui clerici*), il faut l'entendre en ce sens que celui qui transgresse l'un comme celui qui transgresse l'autre pèche mortellement » : des deux côtés, le péché est mortel ; mais, dans cet ordre du péché mortel, l'un est plus grave que l'autre. — Retenons cette déclaration de saint Thomas. Elle nous expliquera pourquoi l'Église, aujourd'hui plus

que jamais, entoure de tant de précautions l'émission des vœux solennels.

L'*ad secundum* formule à nouveau que « pour les actes particuliers, on n'a pas coutume d'apporter la solennité, mais quand on assume un nouvel état, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et voilà pourquoi lorsque quelqu'un voue quelques œuvres particulières, comme un pèlerinage ou un jeûne spécial, la solennité ne convient pas à ce vœu ; mais seulement au vœu par lequel l'homme se soumet totalement au divin ministère ou au service divin : dans lequel vœu cependant, comme étant universel, de nombreux actes particuliers se trouvent compris ». — Il importe de remarquer aujourd'hui qu'il peut y avoir une certaine universalité dans le vœu sans qu'il remplisse la condition essentielle requise pour le vœu solennel. C'est ainsi que la profession religieuse, qui se fait dans les congrégations à vœux simples, quand elle est perpétuelle, implique une réelle universalité, non moins grande, comme extension, que l'universalité de la profession solennelle. Pourtant, elle en diffère essentiellement, parce qu'elle n'implique pas *la donation radicale de soi-même* : c'est une promesse qui comprend tout ; mais elle n'a pas, *dans sa raison de promesse*, cet achèvement ou ce complément dont nous avons parlé et qui seul entraîne la solennité. Dans la profession simple, on promet tous les fruits ; mais on garde la propriété du champ, pour garder l'exemple de saint Thomas. Dans la profession solennelle, on livre le champ, qui doit porter les fruits, objet formel de la promesse. Un abîme sépare l'engagement du religieux qui s'engage définitivement dans un Ordre à vœux solennels, et l'engagement du profès qui émet seulement des vœux simples, quand bien même ces vœux soient perpétuels. Et c'est pourquoi l'Église réserve aux premiers seuls le titre canonique de *réguliers*, comme appartenant seuls à l'état religieux, dans son sens le plus profond ; bien que cet état convienne aussi aux profès de certaines congrégations qui n'émettent que des vœux simples, dans le sens que nous allons préciser tout à l'heure.

L'*ad tertium* distingue soigneusement entre la solennité dont nous parlons ici et les autres solennités qui ne seraient qu'hu-

maines. « Les vœux, quand ils se font en public, peuvent avoir une certaine solennité humaine ; mais non la solennité spirituelle et divine, telle que l'ont les vœux dont nous parlons, même s'ils sont faits devant un petit nombre de personnes. Et voilà pourquoi autre est le vœu public, et autre le vœu solennel ».

La grande doctrine que nous venons d'exposer, à la suite de saint Thomas, s'est trouvée méconnue par un assez grand nombre d'auteurs, surtout depuis le seizième siècle. On a voulu que la solennité du vœu fût chose exclusivement ecclésiastique. Il n'y aurait aucunement à en appeler ici à l'action de Dieu. Tout consisterait dans une simple ordination de l'Église : laquelle, du reste, se bornerait à une question de défense ou de prohibition. Pour ces auteurs, la solennité du vœu signifie simplement qu'on se trouve empêché d'accomplir certains actes, d'un empêchement spécial, allant jusqu'à intéresser la validité des actes qu'on accomplirait. Tandis qu'avec le vœu simple on est empêché d'accomplir tels actes, en telle sorte qu'on pèche sans doute si on les accomplit, mais ils demeurent valides ; par le vœu solennel, on est empêché de les accomplir, en telle sorte que non seulement on pèche en les accomplissant, mais que, de plus, ces actes sont dénués de toute valeur en eux-mêmes, au point de vue juridique. Il est aisé de voir qu'envisager la question sous ce jour, et la réduire à ces termes, est la considérer du seul point de vue légal ou canonique. C'est identifier l'essence de la solennité du vœu à ce qui n'est qu'un des effets de cette solennité.

Les auteurs qui abondent dans ce sens apportent, comme principales raisons, certains textes positifs, qui peuvent tous se ramener à celui de Boniface VIII, ainsi conçu : « *Vos attendentes quod voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiæ est inventa* : Pour nous, considérant que la solennité du vœu est due à la seule institution de l'Église » (in Sexto, cap. *Quod votum*). Ils apportent aussi le fait que par la seule volonté des Souverains Pontifes, le vœu simple de chasteté, dans la Compagnie de Jésus, a le même effet que le vœu solennel, étant, au même titre, un

empêchement dirimant à l'endroit du mariage. Et, enfin, ils en appellent à ce que les Pontifes romains peuvent dispenser du vœu solennel comme du vœu simple.

Nous n'avons pas à examiner ici cette dernière raison. Elle sera étudiée à propos de l'article XI, où saint Thomas examine *ex professo* la question de la dispense du vœu solennel de continence. — Pour ce qui est de l'exemple du vœu de chasteté, dans la Compagnie de Jésus, il prouve plutôt en sens contraire. On accorde, en effet, que ce vœu reste un vœu simple, mais qu'il a, comme le vœu solennel de chasteté, d'être un empêchement dirimant à l'endroit du mariage. C'est dire qu'en raison de la volonté des Souverains Pontifes un des effets du vœu solennel est attribué à ce qui n'est en soi qu'un vœu simple. Et, du même coup, cela confirme notre doctrine de la nature de la solennité en elle-même. Il s'ensuit seulement qu'un des effets de cette solennité peut être attaché, par la volonté souveraine des Pontifes romains, à quelque chose qui n'a cependant pas la solennité elle-même. — Quant au texte du pape Boniface VIII, ceux-là même qui le présentent comme une objection doivent se garder d'aller trop loin ; car il est une proposition du Syllabus (la prop. 72) ainsi conçue : *Boniface VIII fut le premier à affirmer que le vœu de chasteté émis dans l'ordination rend le mariage nul.* Cette proposition est condamnée. Il s'ensuit que la question du vœu solennel, même appliquée spécialement au vœu de continence qu'implique l'ordination au sous-diaconat, ne remonte pas à Boniface VIII, comme à sa première source. La solennité du vœu existait avant ce Pontife. Et nous savons, en effet, qu'au moins pour les vœux de religion saint Thomas la fait remonter jusqu'aux temps apostoliques. Le vrai sens de ce texte, comme de tous les autres textes analogues qui pourraient être apportés, nous a été donné par saint Thomas lui-même dans son article des *Sentences*. Il nous le redonnera, plus expressément encore, s'il est possible, ici même au début de l'article 10. Et c'est qu'il appartient à l'Église, et à l'Église seule, de déterminer dans quelles conditions, ou quand et comment, aura lieu la solennité du vœu. Mais cela ne fait point que cette solennité, *quand elle existe*, ne porte avec elle, comme la cons-

tituant essentiellement, l'élément spirituel et divin dont nous avons parlé. Rien, dans aucun document de l'Église, ne peut être cité, qui aille à infirmer, en quoi que ce soit, ce point précis de la question. Bien plus, toute la législation de l'Église au sujet du vœu solennel, et les précautions infinies dont elle l'entoure, par crainte de le voir profané, montre qu'elle le considère comme une chose exceptionnellement grave et sainte en elle-même.

Ainsi donc nous pouvons et devons retenir que la solennité du vœu consiste, essentiellement, en quelque chose de spirituel et de divin, produit par Dieu en celui qui se donne à Lui par ce vœu, tandis qu'en effet il se donne ainsi à Lui dans les mains de celui qui l'accepte en son nom et qui le fixe irrévocablement dans cette donation, soit par une consécration formelle et sacramentelle, comme dans la tradition de l'ordre sacré du sous-diaconat, soit par le simple fait qu'il accepte officiellement cette donation, acceptation officielle qui équivaut à une bénédiction ou consécration dont l'effet intérieur est produit par Dieu Lui-même dans le sujet moyennant l'acceptation officielle de son représentant. Nous aurons à expliquer plus tard, quand il s'agira de l'état de perfection, que la solennité du vœu est un des éléments qui constituent cet état (q. 184, art. 5). Et nous verrons là que certains vœux simples, quand ils sont perpétuels et qu'on les émet dans une famille religieuse approuvée par l'Église, participent quelque chose de la solennité du vœu, sans cesser pourtant d'être des vœux simples. Ils participent la solennité du vœu, en ce sens qu'on engage toute sa vie, sans restriction aucune, et pour toujours, au service de Dieu, par la profession d'une règle que l'autorité de l'Église consacre. Mais ils demeurent cependant des vœux simples, non des vœux solennels, au sens premier et parfait de ce mot, parce que la donation, bien qu'elle soit actuelle et totale, ne va pourtant pas jusqu'à la racine de ce que l'on donne. On garde encore la propriété radicale. Et c'est là, proprement, ce qui fait la solennité du vœu de religion, au sens premier et parfait de ce mot : la consécration de toute sa vie au service de Dieu, par la dona-

tion actuelle de tout soi-même, y compris jusqu'à la dernière racine de tout ce que l'on donne : c'est à cette donation de soi que correspond, intérieurement, l'action spirituelle de Dieu, dont nous avons dit qu'elle était proprement et essentiellement la solennité du vœu.

Nous avons considéré l'acte du vœu en lui-même, quant à sa nature, à son excellence, à sa solennité. Nous devons maintenant nous enquérir de ceux qui peuvent ou ne peuvent pas l'émettre : d'abord, pour ce qui est du vœu en général ; ensuite, pour ce qui regarde le vœu spécial d'entrer en religion. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui sont empêchés d'émettre des vœux ?

Quatre objections veulent prouver que « ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui ne sont pas empêchés d'émettre des vœux ». — La première dit qu' « un lien moindre le cède à un lien plus grand. Or, l'obligation qui soumet quelqu'un à un autre homme est un lien moindre que le vœu qui lie envers Dieu. Donc ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui ne sont point empêchés d'émettre des vœux ». — La seconde objection fait observer que « les enfants sont sous la puissance du père. Or, les enfants peuvent faire profession dans une famille religieuse, même sans la volonté des parents. Donc on n'est pas empêché de faire des vœux parce qu'on est soumis à la puissance d'un autre ». — La troisième objection arguë de ce que « faire est plus que promettre. Or, les religieux qui sont sous la puissance des prélats peuvent faire certaines choses sans la permission de leurs prélats ; comme dire certains psaumes ou pratiquer certaines abstinences. Donc il semble qu'ils peuvent beaucoup plus promettre ces choses-là à Dieu en faisant un vœu ». — La quatrième objection déclare que « quiconque

fait ce qu'il ne peut pas faire en droit pèche. Or, les sujets ne pèchent point en faisant des vœux ; car cela ne se trouve défendu nulle part. Donc il semble qu'ils peuvent, en droit, faire des vœux ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans les *Nombres*, ch. XXX (v. 4 et suiv.), que *si une femme, dans la maison de son père et encore jeune fille, voue quelque chose*, elle n'est point tenue par ce vœu, à moins que le père n'y consente. Et la même chose est dite (v. 7 et suiv.) de la femme qui a un mari. Donc, pour la même raison, les autres personnes qui sont soumises au pouvoir d'autrui ne peuvent pas s'obliger par le vœu ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle, une fois de plus, à la définition du vœu tant de fois invoquée, et qui, bien comprise, porte, en effet, tout en elle. « Comme il a été dit plus haut (art. 1), le vœu est une certaine promesse faite à Dieu. Or, nul ne peut, d'une manière ferme, s'obliger par promesse à ce qui est au pouvoir d'un autre, mais seulement à ce qui est totalement en son pouvoir. D'autre part, quiconque est soumis à quelqu'un, pour ce en quoi il est soumis, il n'est point en son pouvoir de faire ce qu'il veut, mais il dépend de la volonté d'un autre. Il s'ensuit qu'il ne peut point par vœu s'obliger d'une manière ferme, dans les choses où il est soumis à autrui, sans le consentement de son supérieur ».

L'*ad primum* fait observer que « sous la promesse faite à Dieu ne tombe que ce qui est vertueux, comme il a été dit plus haut (art. 2). Et parce qu'il est contre la vertu qu'un homme offre à Dieu ce qui appartient à un autre, comme il a été dit plus haut (q. 86, art. 3), il s'ensuit qu'on ne peut point totalement sauver la raison du vœu, lorsque quelqu'un constitué sous le pouvoir d'un autre voue ce qui est du pouvoir de cet autre, à moins qu'on n'y comprenne la condition, que celui du pouvoir de qui cela relève n'y contredira pas ».

L'*ad secundum* dit que « l'homme, dès qu'il atteint les années de la puberté, s'il est de condition libre, ne relève que de lui quant aux choses qui regardent sa personne : comme ce qui est de s'obliger à la religion par vœu ou de contracter mariage.

Toutefois, il relève d'autrui, quant à la dispensation des choses de la maison ; et voilà pourquoi, dans ces choses-là, il ne peut point vouer quelque chose en sorte que son vœu tienne, sans le consentement du père. — Quant à l'esclave » (à raisonner dans l'hypothèse de l'esclavage pris dans son sens formel et tel qu'il était autrefois), « parce qu'il est sous la puissance du maître, même quant à ses actions personnelles, il ne peut point s'obliger par vœu à la religion, par laquelle il se soustrairait au service de son maître ».

L'*ad tertium* déclare que « le religieux est soumis à son prélat, quant à ses opérations, selon la profession de la règle. Il suit de là que si quelqu'un peut, pour un moment, faire quelque chose » à son gré « quand il n'est pas occupé à autre chose par son prélat, toutefois, parce qu'il n'y a aucun temps d'excepté où le prélat ne puisse pas l'occuper à quelque chose, aucun vœu du religieux ne peut être ferme que du consentement de son prélat. Il en est de même du vœu de la jeune fille qui est dans la maison de son père, par rapport au consentement de ce dernier ; et, aussi, de la femme, par rapport au consentement de son mari », dans les choses évidemment qui ont trait au mariage, ou à la gestion de la maison sous la dépendance du mari.

L'*ad quartum* répond que « quoique le vœu de ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui ne soit point ferme sans le consentement de ceux à qui ils sont soumis, toutefois ils ne pèchent point quand ils font des vœux ; parce que dans leur vœu est comprise la condition voulue, savoir que la chose plaira à leurs supérieurs, ou qu'ils ne s'y opposeront pas ».

Que penser du vœu qu'émettraient des enfants, d'entrer en religion? Ce vœu est-il possible? est-il valable? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si les enfants peuvent s'obliger par vœu à entrer en religion?

Trois objections veulent prouver que « les enfants ne peuvent point s'obliger par vœu à entrer en religion ». — La première fait observer que « la délibération de l'âme étant requise pour le vœu, il n'appartient d'émettre un vœu qu'à ceux qui ont l'usage de la raison. Or, ceci manque dans les enfants, comme aussi dans les aliénés ou les furieux. De même donc que les aliénés et les furieux ne peuvent point s'astreindre à quelque chose par vœu, de même aussi les enfants ne peuvent point, semble-t-il, s'obliger à la religion par vœu ». — La seconde objection dit que « ce qui peut être fait selon le droit par quelqu'un ne peut pas être rendu nul par un autre. Or, le vœu de la religion » ou de la vie religieuse « fait par un garçon ou une fille avant les années de puberté peut être révoqué par les parents, comme on le voit XX, q. 11, chap. *Puella*. Donc il semble qu'un garçon ou une fille, avant l'âge de quatorze ans », qui est l'âge de puberté, « ne peut point faire de vœux selon le droit ». — La troisième objection fait remarquer qu'« à ceux qui entrent en religion est concédée une année de probation, selon la règle du bienheureux Benoît (ch. LVIII) et selon le statut d'Innocent IV (Bullaire de l'Ordre des Prêcheurs, Innocent IV, dipl. LXXIV, 17 juin 1244), afin que la probation précède l'obligation du vœu. Donc il semble illicite que les enfants soient obligés par vœu à la religion avant l'année de probation ».

L'argument *sed contra* dit que « ce qui n'est pas fait selon le droit n'est pas valide, alors même que nul ne le révoque. Or, le vœu d'une enfant, même s'il est émis avant les années de puberté, est valide, à moins que les parents ne le révoquent dans l'année, comme on le voit XX, q. 11, ch. *Puella*. Donc les enfants peuvent licitement et selon le droit s'obliger par vœu à la religion, même avant les années de puberté ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il ressort de ce qui a été déjà dit (art. 7), il y a un double vœu : le vœu simple; et le vœu solennel. — Et parce que la solennité du vœu consiste dans une certaine bénédiction et consécration spirituelle, comme il a été dit (art. 7), qui se fait par le ministère de l'Église, à cause de cela la solennisation du vœu tombe sous la dispensation de l'Église ». Rien de plus net que cette déclaration de saint Thomas. Nous y voyons résolue par lui-même la principale objection que l'on voudrait faire contre sa doctrine de la solennité du vœu, comme nous l'avons déjà remarqué. La solennisation du vœu dépend de l'Église, parce que l'Église y a une part essentielle, bien que d'ordre ministériel seulement. C'est elle, en effet, qui doit recevoir, au nom de Dieu, la donation totale du sujet requise pour la solennité du vœu. Il lui appartiendra donc de déterminer quand, comment, et dans quelles conditions cette donation devra se faire. Voilà dans quel sens la solennité du vœu peut et doit être dite n'être que d'institution ecclésiastique. Mais cela ne préjudicie en rien à son caractère intrinsèque de bénédiction et de consécration spirituelle causée par Dieu en raison même de l'acceptation de l'Église. — « Pour le vœu simple, il tire son efficacité de la délibération de l'âme, par laquelle un sujet entend s'obliger. Or, que cette obligation manque de force, la chose peut se produire d'une double manière. D'abord, à cause du manque de raison; comme on le voit pour les aliénés ou les furieux, qui ne peuvent point s'obliger par vœu à quelque chose, tant qu'ils sont dans leur état d'aliénation ou de furie. Ensuite, parce que celui qui fait le vœu est soumis à la puissance d'un autre; ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Et, précisément, ces deux raisons concourent dans les enfants, avant les années de puberté; car et ils manquent de raison, dans la plupart des cas; et ils sont naturellement sous la garde des parents ou des tuteurs qui en tiennent lieu. Il suit de là que leurs vœux manquent de force à un double titre. Il arrive cependant que la disposition de la nature, laquelle n'est point soumise aux lois humaines, accélère l'usage de la raison, en quelques-uns, bien qu'en un petit nombre, lesquels sont dits,

pour cela, *capables de dol* (en latin *doli capaces*). Et toutefois cela ne fait pas qu'ils soient en rien soustraits à la garde des parents, déterminée d'après la loi humaine, qui, elle, considère les choses selon la pluralité des cas ». — On aura remarqué cette explication de saint Thomas sur l'usage de la raison dans les enfants. On voit que pour lui l'usage de la raison se prend aussi dans un sens large : car, au sens strict, comme il l'enseigne lui-même, l'usage de la raison commence vers l'âge de sept ans; et, ici, il ne le met qu'après l'âge de puberté, c'est-à-dire vers l'âge de quatorze ans (cf. *Sentences*, IV, dist. 27, q. 2, art. 2; ou *Supplément*, q. 43, art. 2).

Ces explications une fois données, saint Thomas ajoute : « Nous dirons donc que si un garçon ou une fille, avant les années de puberté, n'a pas encore l'usage de la raison », au sens où on l'entend ici, d'une discrétion assez parfaite pour bien saisir la portée de l'acte à accomplir, « ce garçon ou cette fille ne peut en aucune manière s'obliger par vœu. Que si, avant les années de puberté, l'enfant a atteint l'usage de raison », au sens qui vient d'être dit, « il peut, en ce qui est de lui, s'obliger; mais son vœu peut être irrité par les parents, à la garde desquels il demeure encore soumis. Toutefois, quel que soit le degré de sa précocité, avant les années de puberté, il ne peut point s'obliger par le vœu solennel de religion, à cause du statut de l'Église, qui regarde ce qui se passe le plus communément. Mais, après les années de puberté, le sujet peut déjà s'obliger par le vœu de religion, qu'il s'agisse du vœu simple ou du vœu solennel, sans la volonté des parents ». — Ce dernier point a été modifié par des statuts plus récents. Les vœux simples de religion ne peuvent pas se faire avant l'âge de seize ans; et les vœux solennels doivent être précédés de trois ans de vœux simples.

L'*ad primum* explique que « la raison donnée par l'objection vaut pour les enfants qui n'ont pas atteint l'usage de la raison », au sens dont nous avons parlé; « et dont les vœux sont invalides, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* rappelle que « les vœux de ceux qui sont sous la puissance d'autrui ont une condition implicite, savoir qu'ils

ne seront point révoqués par le supérieur : condition qui les rend licites; et valides, quand elle existe, ainsi qu'il a été dit » (art. préc., *ad 1um*, *ad 4um*).

L'*ad tertium* dit que « l'objection procède du vœu solennel, qui se fait par la profession ». — D'ailleurs, aujourd'hui, nous l'avons dit, la législation de l'Église a été modifiée sur ce point.

Nous n'avons plus, pour achever cette grande question du vœu, qu'à traiter de la dispense dont le vœu peut être susceptible : de la dispense elle-même, ou de sa possibilité; et de l'autorité qu'elle requiert. — Au sujet de la dispense ou de sa possibilité, nous l'étudierons : d'abord, en général; puis, par rapport au vœu solennel de continence. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si dans le vœu la dispense est possible?

Trois objections veulent prouver que « dans le vœu, la dispense n'est point possible ». — La première arguë de ce que « c'est chose moindre de commuer un vœu que de dispenser à son sujet. Or, le vœu ne peut pas être commué. Il est dit, en effet, au *Lévitique*, ch. XXVII (v. 9, 10) : *Si quelqu'un voue au Seigneur un animal susceptible d'être immolé, cet animal sera saint, et il ne pourra point être changé, ni un bon à la place d'un mauvais, ni un mauvais à la place d'un bon.* Donc à plus forte raison ne pourra-t-on pas dispenser dans le vœu ». — La seconde objection, dont la teneur est particulièrement digne d'attention, déclare que « dans les choses qui appartiennent à la loi de nature et dans les préceptes divins, il ne peut pas être fait de dispense par l'homme; et surtout dans les préceptes de la première table (cf. *1^a^-2^ae^*, q. 100, art. 4-6), qui sont ordonnés directement à l'amour de Dieu, fin dernière des préceptes. Or, l'accomplissement du vœu est de la loi de nature; et c'est aussi un précepte de la loi divine, comme il res-

sort de ce qui a été dit plus haut (art. 3) : et il appartient aux préceptes de la première table, étant un acte de latrie » ou de religion. « Par conséquent, il ne peut pas y avoir dispense dans le vœu ». — La troisième objection rappelle que « l'obligation du vœu est fondée sur la fidélité que l'homme doit à Dieu, comme il a été dit (art. 3). Or, dans cette fidélité nul ne peut accorder de dispense. Donc, pareillement aussi dans le vœu ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui émane de la volonté commune a plus de fermeté, semble-t-il, que ce qui émane de la volonté particulière d'une seule personne. Or, dans la loi, qui tient sa force de la volonté commune », quant au fait d'exister, non quant à la raison intrinsèque de la force d'obliger, qui vient de Dieu et non de l'homme, « l'homme peut accorder la dispense. Donc il semble que dans le vœu aussi l'homme peut dispenser ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la dispense du vœu doit s'entendre à la manière de la dispense qui se fait dans l'observation d'une loi. C'est qu'en effet, parce que, comme il a été dit plus haut (*I^a-2^ae*, q. 96, art. 6 ; q. 97, art. 4), la loi est posée en prenant garde à ce qui est le bien dans la pluralité des cas, et qu'il arrive qu'en certain cas ceci n'est plus un bien, il a fallu qu'il fût déterminé par quelqu'un que dans ce cas particulier la loi ne doit pas être observée. Et ceci est proprement dispenser dans la loi ; car la dispensation semble impliquer une certaine distribution ou application proportionnée de quelque chose de commun à ce qui est contenu sous lui, auquel mode on dit que quelqu'un dispense la nourriture à la famille. Pareillement, celui qui fait un vœu se fixe à lui-même, d'une certaine manière, une loi, s'obligeant à quelque chose qui en lui-même et dans la pluralité des cas est un bien. Toutefois, il peut arriver que dans quelque cas cela soit ou un mal pur et simple, ou une chose inutile, ou l'obstacle à un bien plus grand ; chose qui est contre la raison de ce qui tombe sous le vœu, comme il ressort de ce qui a été dit (art. 2). Il s'ensuit qu'il est nécessaire qu'il soit déterminé que dans ce cas le vœu ne doit pas être gardé. Et s'il est déter-

miné, d'une façon absolue, que tel vœu ne doit pas être gardé, on dit alors qu'il y a *dispense* du vœu. Si, pour ce qui devait être observé, on impose une autre chose, dans ce cas on dit qu'il y a *commutation* du vœu. Par où l'on voit que c'est chose moindre de commuer un vœu que de dispenser d'un vœu. L'un et l'autre cependant consiste dans la puissance de l'Église », comme nous aurons à le préciser à l'article 12.

L'*ad primum* explique que « l'animal qui pouvait être immolé, du simple fait qu'il était voué, était réputé saint, comme appartenant par voie de mancipation au culte divin. Et telle était la raison pour laquelle il ne pouvait pas être changé. C'est ainsi, du reste, que même aujourd'hui si quelqu'un a voué une chose et qu'elle soit consacrée, tel un calice ou une maison, il ne pourra pas la changer en une autre, soit meilleure, soit moins bonne. L'animal, au contraire, qui ne pouvait pas être sanctifié, parce qu'il n'était pas apte à être immolé, pouvait être racheté et devait l'être, comme la loi le marque au même endroit (v. 11 et suiv.) ». — Cette réponse nous fait déjà pressentir la distinction à faire entre les vœux simples et les vœux solennels, en ce qui est de la possibilité de la dispense.

L'*ad secundum* fait observer que « comme de droit naturel et de précepte divin l'homme est tenu d'accomplir son vœu, pareillement aussi, par les mêmes liens, d'obéir à la loi ou au commandement des supérieurs ». Et cependant, nous l'avons dit, on peut dispenser dans la loi ou le commandement des supérieurs. « D'ailleurs, quand on dispense dans quelque loi humaine, on ne fait point qu'il ne soit pas obéi à la loi, ce qui serait contre la loi de nature et contre le commandement divin ; mais on fait que ce qui était loi n'est plus loi dans ce cas. De même aussi, par l'autorité du supérieur qui dispense il est fait que ce qui était contenu dans le vœu ne l'est plus, en tant qu'il est déterminé que dans ce cas ce n'est plus une matière propre au vœu. Il suit de là que lorsque le prélat de l'Église dispense dans le vœu, il ne dispense point dans le précepte du droit naturel ou divin ; mais il précise et détermine ce qui tombait sous l'obligation de la délibération de l'homme, laquelle n'a point pu prévoir toutes choses ». — Retenons ce

dernier mot. Il nous donne la clef de toute la raison de la dispense.

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'appartient pas à la fidélité due à Dieu, que l'homme fasse ce qui dans l'ordre du vœu est chose mauvaise, ou inutile ou de nature à empêcher un plus grand bien; à quoi tend la dispense du vœu. Et voilà pourquoi la dispense du vœu n'est point contre la fidélité due à Dieu ».

Nous dirons donc, purement et simplement, que le vœu simple peut être commué et dispensé. Il est possible, en effet, que pour la chose qui devait être observée une autre doive être imposée, ou même qu'il faille déterminer d'une façon absolue que cette chose ne doit point être observée. La raison en est que cette chose peut cesser d'être matière du vœu. Elle peut, en effet, devenir purement et simplement mauvaise, ou inutile, ou de nature à empêcher un plus grand bien. Et cela, parce qu'il s'agit d'une chose qui a été déterminée par la libre raison pratique de l'individu humain, qui ne peut point, d'une manière absolue, prévoir toutes les possibilités de nature à affecter la matière ou l'objet de son acte. — Ce que nous venons de dire du vœu simple doit-il s'entendre aussi du vœu solennel? Et pour fixer la question sur son point le plus délicat, dirons-nous que le vœu solennel de continence, tel que nous avons vu qu'il existe pour le sous-diacre ou pour le profès solennel, peut être dispensé? La question se posait, déjà du temps de saint Thomas, plus spécialement pour ce vœu, en raison des cas de mariage qu'il est de nature à intéresser, comme nous le verrons dès la première objection de l'article qui va suivre. Cet article, et la doctrine que saint Thomas y enseigne, offre, aujourd'hui, des difficultés considérables. Avant d'essayer de les résoudre et pour en mieux voir la portée, lisons d'abord le texte du saint Docteur.

Article XI.

Si dans le vœu solennel de continence il y a possibilité de dispense?

Quatre objections veulent prouver que « dans le vœu solennel de continence, il y a possibilité de dispense ». — La première appuie sur ce que « l'une des raisons de dispense dans le vœu est s'il devient un obstacle à un meilleur bien, comme il a été dit (art. préc.). Or, le vœu de continence, même s'il est solennel, peut être un obstacle à un bien meilleur. *Le bien commun*, en effet, *est chose plus divine que le bien d'un seul* (Aristote, *Éthique*, liv. I, ch. II, n. 8; de saint Th., leç. 2). Or, il se peut que par la continence du sujet soit empêché le bien de toute la multitude; comme si par le mariage contracté entre personnes qui ont fait vœu de continence la paix de la patrie pouvait être procurée. Donc il semble que dans le vœu solennel de continence il y a possibilité de dispense ». — La seconde objection dit que « la religion ou la vertu de latrie est une plus noble vertu que la chasteté. Or, si quelqu'un voue un acte de latrie, par exemple d'offrir à Dieu un sacrifice, il peut y avoir dispense au sujet de ce vœu. Donc à plus forte raison il pourra y avoir dispense dans le vœu de continence, qui porte sur l'acte de la chasteté ». — La troisième objection fait remarquer que « comme l'observation du vœu d'abstinence peut tourner au péril de la personne, de même aussi l'observation du vœu de continence. Or, dans le vœu d'abstinence, s'il tourne au péril de la personne, il y a possibilité de dispense. Donc pareillement et pour la même raison il y a possibilité de dispense dans le vœu de continence ». — La quatrième objection déclare que « comme sous la profession religieuse, d'où le vœu est solennisé, est contenu le vœu de continence; de même aussi, le vœu de pauvreté et le vœu d'obéissance. Or, dans le vœu de pauvreté et d'obéissance, il y a possibilité de dispense; comme on le voit pour ceux qui

après la profession sont pris pour l'épiscopat. Donc il semble que dans le vœu solennel de continence il y a possibilité de dispense ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra*, dont l'un, du reste, aura besoin d'être expliqué; et dont l'autre a motivé l'article présent et la doctrine que saint Thomas va nous exposer. — Le premier est le texte de l'*Ecclésiastique*, ch. XXVI (v. 20), où « il est dit : *Tous les trésors ne sont point comparables à l'âme continente* ». — Le second est le texte du Droit, *Extra*, de *Statu Monach.*, à la fin de cette décrétale, *Cum ad monasterium*, où « il est dit : *Le renoncement à la propriété, comme aussi la garde de la chasteté, sont à ce point annexés à la règle monacale, que le Souverain Pontife lui-même ne peut pas accorder de permission contre elles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « dans le vœu de continence, on peut considérer trois choses : d'abord, la matière du vœu, c'est-à-dire la continence elle-même; secondement, la perpétuité du vœu, selon que quelqu'un s'astreint par vœu à l'observance perpétuelle de la continence; troisièmement, la solennité elle-même du vœu. — Il en est donc qui disent », poursuit le saint Docteur, et il fait ici allusion à Guillaume d'Auxerre, dans sa *Somme d'or*, liv. III, tr. VII, ch. I, q. 5, « que le vœu solennel ne peut pas avoir de dispense, en raison de la continence elle-même, laquelle ne peut être compensée par rien, comme il ressort du texte qui a été cité » à l'argument *sed contra*. « Ils donnent pour raison de cela, que par la continence l'homme triomphe de l'ennemi domestique, vu que par la continence l'homme se conforme d'une manière parfaite au Christ selon la pureté de l'âme et du corps. — Mais, reprend saint Thomas, cette raison ne semble pas être efficace. Car les biens de l'âme, tels que la contemplation et la prière, sont de beaucoup meilleurs que les biens du corps et nous conforment davantage à Dieu; et cependant il peut y avoir dispense dans le vœu de la prière et de la contemplation. Dès lors, il ne semble pas qu'il y ait de raison qu'on ne puisse pas dispenser dans le vœu de continence, si l'on regarde d'une façon absolue la dignité de la

continence. Alors surtout que l'Apôtre, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 34), invite à la continence en vue de la contemplation, disant que *la femme qui n'est point mariée pense aux choses de Dieu:* et toujours la fin l'emporte sur ce qui lui est ordonné.

« C'est pourquoi d'autres (Albert le Grand, *Sentences*, liv. IV, dist. XXXVIII, art. 16) assignent comme raison la perpétuité et l'universalité de ce vœu. Ils disent, en effet, que le vœu de continence ne peut être transgressé que par ce qui est tout à fait contraire; chose qui n'est jamais permise en aucun vœu. — Mais, déclare saint Thomas, ceci est manifestement faux. Car, de même qu'user de l'union charnelle est contraire à la continence; pareillement, manger de la chair ou boire du vin est contraire au fait de s'abstenir de ces choses; et cependant il peut y avoir dispense en ces sortes de vœux.

« Aussi bien, il semble à d'autres », et c'était le sentiment de saint Thomas lui-même dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 38, q. 1, art. 4, *q^la 1, ad 3um*, « que dans le vœu solennel de continence il y a possibilité de dispense, en raison de quelque utilité ou nécessité publique, comme on le voit dans l'exemple apporté (obj. 1), de la pacification des terres par la conclusion de quelque mariage. — Mais », reprend saint Thomas, et c'est ici la raison dernière de toute sa pensée sur cette grande question, « parce que la décrétale citée (dans l'argument *sed contra*) dit expressément que le Souverain Pontife lui-même ne peut pas donner licence à un moine contre la garde de la chasteté, à cause de cela, il semble qu'il faut parler autrement et dire que, comme il a été marqué plus haut (art. préc., *ad 1um*), et on le trouve au chapitre dernier du *Lévitique* (v. 9, 10, 28 et suiv.), ce qui a été une fois sanctifié » ou consacré « au Seigneur, ne peut pas être changé et appliqué à d'autres usages. C'est qu'en effet, un prélat de l'Église ne peut point faire que ce qui a été sanctifié » ou consacré « perde sa sanctification » ou sa consécration, « même dans les choses inanimées; par exemple, qu'un calice consacré cesse d'être consacré, s'il demeure dans son intégrité. Et donc un prélat pourra bien moins encore faire ceci, qu'un homme

consacré à Dieu, tant qu'il vit, cesse d'être consacré. Or, la solennité du vœu consiste dans une certaine consécration ou bénédiction du sujet qui émet le vœu, ainsi qu'il a été dit (art. 7). Il s'ensuit qu'il ne peut pas être fait, par un prélat de l'Église, que celui qui a émis un vœu solennel se désiste de ce à quoi il est consacré » par ce vœu, pas plus qu'il ne peut être fait que l'homme consacré par l'ordination cesse d'être ce à quoi cette ordination le consacre : « par exemple, que celui qui est prêtre cesse d'être prêtre ; bien que le prélat puisse, pour certaines causes, suspendre l'exécution de l'ordre. Et, par une raison semblable, le Pape ne peut point faire que celui qui a professé la religion », c'est-à-dire qui a émis la profession religieuse solennelle, « ne soit pas religieux ; bien que certains juristes disent, par ignorance, le contraire ». Ce dernier mot de saint Thomas nous fait entendre combien, pour le saint Docteur, la question avait d'importance et combien elle paraissait nette à ses yeux.

« Il faut donc considérer, ajoute-t-il, si la continence est essentiellement annexée à ce pour quoi le vœu est solennisé ; car, si elle ne lui est pas essentiellement annexée, la solennité de la consécration pourra demeurer sans l'obligation ou la dette de la continence ; chose qui ne pourra pas arriver, s'il y a annexion essentielle à ce pour quoi le vœu est solennisé. Or, l'obligation de la continence n'est pas essentiellement annexée à l'ordre sacré ; elle ne lui est annexée que parce que l'Église l'a ainsi statué. Il suit de là qu'il semble que la dispense puisse être accordée par l'Église dans le vœu de continence solennisé par la réception de l'ordre sacré. — Au contraire, l'obligation de la continence est essentielle à l'état de la religion », ou à l'état religieux, « par lequel l'homme renonce au siècle » ou au monde, « totalement voué au service de Dieu ; chose ou destination qui ne peut pas exister ensemble avec le mariage, où incombe la nécessité de pourvoir à la femme, aux enfants, à la famille ou à la maison et à toutes les choses qui sont requises pour cela. Aussi bien l'Apôtre dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 33), que *celui qui est avec une femme a la sollicitude des choses du monde, comment il plaira*

à sa femme; et il est divisé. D'où le nom de *moine*, tiré de l'*unité* » (en grec, μονὰς veut dire *qui est un, qui est seul*), « par opposition à la division dont parle l'Apôtre. Et voilà pourquoi dans le vœu solennisé par la profession religieuse, il ne peut pas être accordé de dispense par l'Église: et la raison est assignée par la décrétale » citée à l'argument *sed contra* : « parce que *la chasteté est annexée à la règle monacale* ». — Tout sera à peser dans ce corps d'article. Mais avant d'en préciser la portée, lisons les réponses aux objections.

L'*ad primum* déclare qu'« aux périls des choses humaines il faut obvier par les choses humaines; et non par ceci, que les choses divines soient tournées aux usages humains »; déclaration magnifique qu'on ne saurait trop souligner, pour empêcher tout abus contraire de prescrire : et par là nous faisons allusion, non certes aux exceptions que l'Église elle-même, dans sa sagesse, et comme gérante des choses de Dieu sur la terre, croirait ou aurait cru pouvoir ou devoir faire, comme nous l'expliquerons bientôt; mais aux abus de pouvoir, que l'autorité civile a multipliés, au nom d'un faux intérêt de l'État apprécié selon l'erreur du laïcisme révolutionnaire. C'est qu'en effet, poursuit saint Thomas, et nous devrons retenir sa formule : « Ceux qui ont fait profession religieuse sont morts au monde et vivent à Dieu. Aussi bien ils ne doivent être rappelés à la vie humaine, à l'occasion de quelque événement que ce puisse être ». — Qu'on juge, à la lumière de ces paroles, le caractère des profanations commises par l'impiété de l'hérésie protestante et de la Révolution qui en est issue.

L'*ad secundum* fait observer que « dans le vœu de la continence temporelle, on peut dispenser; comme aussi dans le vœu de la prière temporelle ou de l'abstinence temporelle », c'est-à-dire qui portent sur un temps déterminé. « Mais, que dans le vœu de continence solennisé par la profession, on ne puisse pas dispenser, ce n'est point en tant qu'il est un acte de chasteté; c'est en tant qu'il commence à appartenir à la vertu de latrie ou de religion par la profession religieuse », c'est-à-dire en tant qu'il implique une consécration à Dieu, comme il a été expliqué.

L'*ad tertium* note une distinction essentielle entre l'abstinence et la continence. « La nourriture est directement ordonnée à la conservation de la personne ; et voilà pourquoi l'abstinence de la nourriture peut tourner directement au péril de la personne. Aussi bien de cette raison le vœu d'abstinence tire sa possibilité de dispense. Mais l'union des sexes n'est pas ordonnée directement à la conservation de la personne : elle est ordonnée à la conservation de l'espèce. Il suit de là que l'abstinence de cette union par la continence ne va pas non plus directement au péril de la personne. Et si, accidentellement, un péril personnel peut s'ensuivre, on peut y subvenir d'autre manière; savoir par l'abstinence » à l'endroit d'une alimentation trop abondante, « ou par d'autres remèdes corporels ».

L'*ad quartum* dit que « le religieux qui est fait évêque, de même qu'il n'est point délié du vœu de continence, pareillement n'est pas délié non plus du vœu de pauvreté ; car il ne doit avoir rien en propre, mais comme dispensateur des biens communs de son église. Semblablement aussi, il n'est point délié du vœu d'obéissance ; mais c'est par accident qu'il n'est point tenu d'obéir, s'il n'a point de supérieur ; comme, du reste, l'Abbé du monastère, lequel cependant n'est point délié du vœu d'obéissance ». — On remarquera ce point de doctrine si important, au sujet de la permanence des vœux de religion dans les religieux qui sont faits évêques.

Saint Thomas ajoute un mot pour expliquer « le texte de l'*Ecclésiastique* cité dans l'argument *sed contra* », auquel, nous l'avons vu, quelques-uns donnaient une portée inexacte. Ce texte « doit s'entendre en ce sens que ni la fécondité de la chair ni quelque autre bien corporel ne sont comparables à la continence qui est rangée parmi les biens de l'âme : comme saint Augustin le dit, au livre *de la sainte Virginité* (ch. VIII). Et voilà pourquoi il est dit intentionnellement, dans le texte, *de l'âme continente*, et non pas *de la chair continente* ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, dans le vœu solennel de continence, aucune dipense ne peut être donnée, quand il

s'agit des religieux : pour cette raison, qu'il ne peut pas y avoir de dispense au sujet des religieux profès solennels, comme étant consacrés à Dieu par leur état; et que le vœu de continence est chose essentielle à cet état. — Que penser aujourd'hui d'une telle doctrine? Car les faits paraissent être là, indéniables : l'Église dispense de leurs vœux des religieux profès solennels; et plusieurs, en vertu de cette dispense, ont pu contracter un légitime mariage.

D'aucuns en ont voulu conclure, tout de suite, que ces faits ruinaient entièrement l'enseignement de saint Thomas sur les vœux solennels. Il n'y aurait même plus à parler de consécration, au sujet de ces vœux. Nous devrions accepter purement et simplement la doctrine d'un grand nombre de théologiens modernes, depuis Cajétan et Suarez, et surtout des juristes, disant que tout dépend ici de la seule volonté de l'Église; et que la solennité des vœux n'est qu'une question d'effets juridiques, au sujet desquels l'Église légifère à son gré, comme dans un domaine qui ne relève que de son autorité.

Nous ne le pensons pas. Ce que nous avons dit plus haut de la nature de la solennité dans le vœu garde sa vérité entière, indépendamment de la question de la dispense. La dispense peut dépendre de la nature du vœu solennel; cette nature ne dépend pas de la dispense. Il est vrai que saint Thomas établit entre les deux une connexion très étroite. Pour justifier l'impossibilité de la dispense, il appuie si fort sur la nature, qu'il semble que si l'impossibilité de la dispense ne tient plus, la nature elle-même s'en trouve atteinte. Mais la conséquence ne vaut pas. Il y a, en effet, un milieu entre la possibilité de la dispense et la fausseté de la nature. En d'autres termes, la possibilité de la dispense n'est pas, absolument parlant, incompatible avec la raison de consécration.

Pour le bien entendre, remarquons, d'abord, que la consécration dont il s'agit ici est une consécration d'ordre spécial. Il ne faudrait pas la confondre avec la consécration du sacrement de l'Ordre, qui imprime dans l'âme un caractère ineffaçable. La consécration ou la bénédiction spirituelle qui est propre à la solennité du vœu, est bien quelque chose de spiri-

tuel causé par Dieu dans le sujet, à l'occasion et par l'entremise de la profession solennelle de ce dernier, comme nous l'avons expliqué. Mais ce n'est pas un caractère sacramentel. Nous le comparerions plutôt à cet *ornatus animæ* dont parle saint Thomas, dans son Commentaire sur les *Sentences*, à propos des sacrements qui ne produisent pas un caractère dans l'âme (liv. IV, dist. 1, q. 1, art. 4, *qa* 1); ou encore à cet autre *ornatus* que constitueront plus tard, dans le ciel, les dots de l'âme bienheureuse (cf. supplément, q. 95). Que cet effet spirituel soit causé par Dieu dans le sujet et qu'il y demeure, cela vient, nous l'avons dit, de l'irrévocabilité que porte avec elle la donation totale du sujet et l'acceptation que Dieu fait de cette donation. Il en est un peu ici comme dans le mariage, auquel, du reste, saint Thomas compare la profession dont il s'agit (cf. *Sentences*, liv. IV, dist. 38, q. 1, art. 5). Dès lors, bien que cette consécration soit de nature à demeurer toujours dans le sujet tant que le sujet est vivant, comme nous le disait saint Thomas, cependant nous pouvons concevoir que si le contrat de la profession, par lequel le sujet s'est donné à Dieu et Dieu l'a accepté, venait à être brisé, la consécration elle-même cesserait d'être. Et que le contrat pût, absolument parlant, être brisé ou détruit, la chose n'est pas non plus inconcevable : si, par exemple, pour des raisons exceptionnellement graves, Dieu jugeait à propos de rendre sa foi et sa parole au sujet qui la lui avait donnée.

Une autre considération peut être faite aussi. Et c'est que l'objet consacré, qui ne doit point être appliqué à des usages profanes, tant que la consécration demeure, pourrait cependant, si Dieu jugeait à propos de le permettre, et ici encore par mode d'exception très spéciale, pour des raisons exceptionnellement graves, recevoir cette application.

D'autre part, quand il s'agit de l'Église et de ses actes, nous pouvons la considérer sous un double jour : ou en tant qu'elle agit d'elle-même, dans son domaine propre, selon le pouvoir ordinaire qui est le sien, de légiférer dans l'ordre des choses ecclésiastiques; ou en tant qu'elle agit, comme déléguée de Dieu et en son nom, dans les choses qui sont de son domaine

à Lui, mais dont Il lui a confié la gestion pour le bien des âmes.

Nous dirons donc que dans la question du vœu solennel des religieux, quand l'Église dispense et dans la mesure où elle le fait, elle le fait en vertu du pouvoir exceptionnel qu'elle a de Dieu, agissant dans les choses qui sont du domaine même de Dieu; c'est-à-dire en vertu du plein pouvoir qui lui a été donné par le Christ, quand furent dites ces paroles à Simon-Pierre : *Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel* (S. Matthieu, ch. XVI, v. 19). — Et son intervention, si elle se produit, aura pour effet, ou de permettre, au nom même de Dieu, qu'un sujet qui lui a été consacré et qui, dans l'ordre du droit, lui demeure consacré, soit, pour un temps, ou dans certaines limites, appliqué à des usages profanes; ou de rendre à ce sujet, soit totalement, soit partiellement, toujours au nom même de Dieu, la foi et la parole qui avait été donnée et acceptée.

Qu'il y ait quelque chose de cela dans la dispense des vœux solennels, à supposer qu'en effet cette dispense ait lieu, nous en avons pour preuve : l'extrême gravité que cet acte revêt aux yeux de l'Église; les précautions que l'Église multiplie de nos jours en vue de prévenir une telle extrémité, retardant pour cela l'émission des vœux solennels et les entourant de toutes les garanties possibles de sécurité et de fixité; et aussi les restrictions qu'elle mettrait aux concessions que la dure nécessité lui arracherait comme à son corps défendant.

Au surplus, nous avons un autre exemple de l'exercice du pouvoir exceptionnel reçu de Dieu par l'Église. C'est celui de la rupture du lien conjugal, parfaitement existant, et de soi indissoluble, mais au sujet duquel l'Église se prononce, rendant aux époux leur liberté dans des cas d'utilité exceptionnelle, pourvu seulement qu'il n'y ait pas eu consommation du mariage. Cette action souveraine sur le lien conjugal ne relève pas d'un pouvoir seulement humain, quelque haut qu'il puisse être, mais de Dieu; car il est dit : *Quod Deus conjunxit, homo non separet; que l'homme ne sépare point ce que Dieu a*

joint (S. Matthieu, ch. XIX, v. 6). Et si l'on demande, comme le firent les Pharisiens (v. 7) : Pourquoi donc cette rupture se fait-elle, absolue, autrefois, par l'autorité de Moïse ; relative, aujourd'hui, par l'autorité de l'Église ? l'Évangile nous donne encore la réponse (v. 8) : *Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras ; ab initio autem non fuit sic* : c'est en raison de la dureté de vos cœurs que Moïse », délégué de Dieu pour cela et autorisé par Lui, « vous a donné cette permission ; mais, au début, il n'en était pas ainsi », quand les droits de Dieu pouvaient être maintenus dans leur sainte rigueur. C'est la même raison qui explique l'intervention, d'ailleurs moins absolue, de l'Église, au sujet du mariage ; et son autre intervention, à supposer qu'elle se produise, dans l'ordre des vœux solennels. Ces diverses interventions sont du même ordre, c'est-à-dire de l'ordre du pouvoir exceptionnel de l'Église ; et elles ont toutes le même motif : la dure nécessité de pourvoir au bien de telles âmes, incapables de se maintenir à la hauteur d'un devoir qui reste cependant la vraie loi ordinaire de Dieu.

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner pour clore toute cette grande question du vœu. Et c'est de savoir à qui il peut appartenir de commuer le vœu ou d'en dispenser. Car ce que nous venons de dire de l'autorité et du pouvoir de l'Église au sujet de la dispense du vœu solennel n'a touché, pour ainsi parler, qu'accidentellement la question de l'autorité et du pouvoir requis pour la commutation ou la dispense du vœu. Il nous faut maintenant étudier cette question en elle-même. C'est l'objet de l'article qui suit.

ARTICLE XII.

Si pour la commutation ou la dispense du vœu est requise l'autorité du prélat ?

Trois objections veulent prouver que « pour la commutation ou la dispense du vœu n'est point requise l'autorité du

prélat » ou du supérieur ecclésiastique. — La première dit qu' « un sujet peut entrer en religion sans l'autorité d'un prélat son supérieur. Or, par l'entrée en religion, l'homme est délié des vœux qu'il avait faits dans le siècle, même du vœu d'aller faire le pèlerinage de Terre-Sainte. Donc la commutation ou la dispense du vœu peut exister sans l'autorité d'un prélat supérieur ». — La seconde objection fait observer que « la dispense du vœu paraît consister en ceci, qu'on détermine en quel cas le vœu ne doit pas être observé. Or, si le prélat détermine mal, il ne semble pas que celui qui a fait le vœu soit délié de son vœu; car nul prélat ne peut dispenser contre le précepte divin d'accomplir le vœu, comme il a été dit (art. 10, *ad 2um*; art. 11). Pareillement, aussi, si quelqu'un détermine d'une façon juste, de sa propre autorité, que le vœu, en tel cas, ne doit pas être observé, il ne semble plus tenu par son vœu; car le vœu n'oblige pas dans le cas où il tournerait mal ou moins bien, selon qu'il a été dit (art. 2, *ad 2um*). Donc la dispense du vœu ne requiert point l'autorité de quelque prélat », ou supérieur ecclésiastique. — La troisième objection déclare que « si le fait de dispenser dans le vœu appartenait au pouvoir d'un prélat, pour la même raison il appartiendrait à tous. Or, il n'appartient pas à tous de dispenser en n'importe quel vœu. Donc la dispense du vœu n'appartient pas au pouvoir des prélats » dans l'Église.

L'argument *sed contra* formule ce principe, que « comme la loi oblige à faire quelque chose; de même aussi le vœu. Or, pour dispenser dans le précepte de la loi, est requise l'autorité du supérieur, comme il a été dit plus haut (*1a-2ae*, q. 96, art. 6; q. 97, art. 4). Donc, par la même raison, elle est aussi requise dans la dispense du vœu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. 2), le vœu est une promesse faite à Dieu de quelque chose qui soit agréable à Dieu. Or, qu'y a-t-il dans une promesse qui soit agréable à celui à qui la promesse est faite, cela dépend du bon plaisir de ce dernier. Et précisément, dans l'Église, le prélat tient la place de Dieu. Il s'ensuit que dans la commutation ou la dispense des vœux est

requise l'autorité du prélat, qui détermine, au nom et en la personne de Dieu, ce qui est agréable à Dieu; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 10) : *Car moi-même j'ai pardonné pour vous en la personne du Christ*. Et l'Apôtre dit intentionnellement *pour vous* : parce que toute dispense demandée au prélat doit être faite pour l'honneur du Christ, au nom de qui elle se fait; ou pour l'utilité de l'Église, qui est « son corps » mystique.

L'*ad primum* fait observer que « tous les autres vœux », en deçà des vœux de religion, « portent sur certaines œuvres particulières; mais, par la religion, l'homme députe toute sa vie au service de Dieu. Et parce que le particulier est inclus dans l'universel, à cause de cela la décrétale » que supposait l'objection (ch. *Scripturæ, de voto et voti redempt.*), « dit qu'*il n'est point tenu pour coupable d'infraction à son vœu, celui qui change un service temporel en l'observance perpétuelle de la religion*. Ni celui qui entre en religion n'est tenu d'accomplir les vœux de jeûnes, ou de prières, ou d'autres choses de ce genre, qu'il aurait faits quand il était dans le siècle; parce que celui qui entre en religion meurt à sa première vie; et aussi parce que les observances singulières ne conviennent point à la religion; d'autant que le fardeau de la religion est une assez lourde charge pour l'homme, sans qu'il faille y ajouter d'autres choses ». On remarquera la parfaite sagesse de ces remarques de notre saint Docteur.

L'*ad secundum* commence par exclure une fausse interprétation de l'autorité des prélats dans la dispense des vœux. « Il en est, remarque saint Thomas, qui ont dit que les prélats peuvent, dans les vœux, dispenser à leur gré ou selon qu'il leur plaît, parce que, dans tout vœu, est comprise, par mode de condition, la volonté du prélat supérieur; comme il a été dit plus haut que dans les vœux des sujets » ou de ceux qui sont soumis à un pouvoir supérieur, « tels les esclaves ou les enfants, est sous-entendue la condition : *s'il plaira au père ou au maître*, ou, *s'ils ne feront pas opposition*. Et, par suite, les subalternes pourraient sans aucun remords de conscience laisser tout vœu chaque fois que la chose serait dite par le prélat. —

Ce sentiment, déclare saint Thomas, repose sur un fondement qui est faux. C'est qu'en effet, la puissance du prélat spirituel, qui n'est pas un maître, mais un dispensateur, *est donnée pour l'édification et non pour la destruction*, comme on le voit par la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 8). De même donc que le prélat ne peut pas commander les choses qui en elles-mêmes déplaisent à Dieu, savoir les péchés; de même il ne peut pas empêcher ou défendre les choses qui en elles-mêmes plaisent à Dieu, savoir les œuvres de vertu. Et voilà pourquoi l'homme peut les vouer d'une façon absolue », sans que son vœu soit subordonné à une acceptation quelconque du prélat. « Toutefois, il appartient au prélat de juger ce qui est plus vertueux et plus agréable à Dieu. — Il suit de là que dans les choses manifestes, la dispense du prélat n'excuserait pas du péché; par exemple, si le prélat dispensait quelqu'un du vœu d'entrer en religion, sans qu'il y eût aucune raison apparente qui s'y oppose. Si, au contraire, il y avait une cause qui apparût, laquelle ferait qu'au moins il y a doute, le sujet pourrait s'en tenir au jugement du prélat dispensant du vœu, ou le commuant. Mais il ne doit pas laisser son vœu, de son propre jugement, en pareil cas; parce » qu'il y a doute et « que lui-même ne tient pas la place de Dieu » : il est partie dans ce jugement; ce n'est pas lui qui se doit prononcer sur ce qui est le propre de l'autre partie; « si ce n'est peut-être dans le cas où ce qu'il a voué serait manifestement illicite et qu'il ne pourrait point opportunément recourir au supérieur ».

L'*ad tertium* dit que « parce que le Souverain Pontife tient d'une façon plénière la place du Christ dans toute l'Église, lui a la plénitude du pouvoir de dispenser en tous les vœux susceptibles de dispense »; nous avons même expliqué en quel sens on peut entendre qu'il dispense même du vœu solennel. « Quant aux autres prélats inférieurs, la dispense leur est confiée dans les vœux qui se font communément et qui ont besoin de dispense fréquente; afin que les hommes aient facilement à qui recourir; tels sont les vœux portant sur des pèlerinages, des jeûnes et autres choses de ce genre. Les vœux plus grands, comme le vœu de continence ou de pèlerinage en

Terre-Sainte, sont réservés au Souverain Pontife », qui, d'ailleurs, peut autoriser des prélats inférieurs, ou même de simples religieux à dispenser en son nom. — Un exemple particulièrement frappant de cette plénitude du pouvoir de dispenser ou de commuer les vœux, quels qu'ils puissent être, qui appartient au Souverain Pontife, se trouve dans le canon 636 du nouveau Droit canonique, où il est dit que « la solennité des vœux en celui qui émet légitimement des vœux simples dans une congrégation religieuse, selon les canons précités, est éteinte par cela même, à moins qu'autre chose soit expressément marqué dans l'Indult apostolique ».

La question du vœu était la dernière de celles qui avaient pour objet les actes extérieurs de la vertu de religion portant sur les choses que l'homme offre à Dieu en son honneur. « Nous devons maintenant considérer les actes extérieurs de cette vertu, par lesquels quelque chose de divin est pris par les hommes », en telle sorte que Dieu s'en trouve honoré ; « et ce sera, nous dit saint Thomas, ou bien quelqu'un des sacrements, ou bien le Nom même de Dieu. Mais, fait observer le saint Docteur, pour ce qui est de l'usage des sacrements, le lieu d'en traiter sera dans la Troisième Partie de cet ouvrage », où nous traiterons du Christ et de son œuvre rédemptrice, à laquelle les sacrements appartiennent. « Quant au fait de prendre le Nom divin », ou de l'invoquer et de l'avoir sur nos lèvres, « il faut en traiter maintenant. Or, le Nom divin est pris par l'homme d'une triple manière : d'abord, par mode de serment, pour confirmer ses propres paroles ; secondement, par mode d'adjuration, à l'effet d'amener les autres à quelque chose ; troisièmement, par mode d'invocation, dans la prière ou dans la louange ». Ces trois modes de prendre le Nom divin vont faire l'objet des questions suivantes, jusqu'à la question 91. — « D'abord, nous traiterons donc du serment ». C'est l'objet de la question qui suit.

QUESTION LXXXIX

DU SERMENT

Cette question comprend dix articles :

1° Ce qu'est le serment.
2° S'il est permis?
3° Quels sont les satellites du serment?
4° De quelle vertu il est l'acte.
5° S'il est à rechercher et à pratiquer comme chose utile et chose bonne?
6° S'il est permis de jurer par la créature?
7° Si le serment est obligatoire?
8° Quelle obligation est la plus grande, de celle du serment ou de celle du vœu?
9° Si dans le serment il peut y avoir dispense?
10° A qui et quand il est permis de jurer?

De ces dix articles, les neuf premiers traitent du serment lui-même ; le dixième, de ceux qui peuvent ou ne peuvent pas le prêter. — Pour le serment lui-même, saint Thomas étudie d'abord, sa nature (art. 1-8) ; puis, sa dispense (art. 9). — La nature est considérée en elle-même (art. 1-6) ; et dans la vertu obligatoire qui en découle (art. 7, 8). — En elle-même, selon qu'elle atteint Dieu directement (art. 1-5) ; ou selon qu'elle atteint Dieu dans la créature (art. 6). — Selon que Dieu est atteint directement, on considère, dans le serment : ce qu'il est (art. 1) ; sa licéité (art. 2) ; ses conditions (art. 3) ; son principe ou la vertu qui le produit (art. 4) ; son utilité (art. 5). — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si jurer est prendre Dieu à témoin?

Trois objections veulent prouver que « jurer n'est point prendre Dieu à témoin ». — La première fait observer que « quiconque cite l'autorité de l'Écriture Sainte cite Dieu en témoignage, sa parole étant contenue dans l'Écriture. Si donc jurer était prendre Dieu à témoin, quiconque cite l'autorité de l'Écriture Sainte jurerait. Or, ceci est faux. Donc le reste l'est aussi ». — La seconde objection dit que « le fait de citer quelqu'un comme témoin n'implique pas qu'on rende quelque chose à ce quelqu'un. Or, celui qui jure par Dieu rend à Dieu quelque chose. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, ch. v (v. 33) : *Tu rendras au Seigneur tes serments ;* et saint Augustin dit (sermon CLXXX) que jurer, c'est *rendre à Dieu le droit de la vérité*. Donc jurer n'est point prendre Dieu à témoin ». — La troisième objection déclare que « autre est l'office du juge, autre celui du témoin ; comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 67, 70). Or, quelquefois, en jurant, l'homme implore le jugement divin ; selon cette parole du psaume (VII, v. 5) : *Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'en ont fait, faites avec justice avorter l'espérance que j'ai de vaincre mes ennemis.* Donc jurer n'est point prendre Dieu à témoin ».

L'argument *sed contra* est que « saint Augustin dit, dans un certain sermon *du Parjure* (endroit précité) : *Qu'est-ce, Par Dieu, sinon, Dieu est témoin* »?

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait remarquer que « comme le dit l'Apôtre, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 16), le serment est ordonné *à la confirmation* » des paroles que l'on profère. « D'autre part, la confirmation » des paroles que l'on profère, « quand il s'agit des choses qui sont objet de science, se fait par la raison, procédant de certaines choses connues naturellement, qui sont infailliblement vraies. Mais les faits particuliers contingents des hommes ne peuvent point

être confirmés par une raison nécessaire. Et de là vient que les choses qu'on dit dans cet ordre ont coutume d'être confirmées par des témoins. Toutefois, le témoignage humain n'est pas suffisant à l'effet de confirmer ces dires; et cela, pour deux raisons. D'abord, à cause du manque de vérité humaine; parce que plusieurs se laissent aller au mensonge, selon cette parole du psaume (XVI, v. 10) : *Leur bouche a proféré le mensonge.* Secondement, à cause du manque de connaissance : c'est qu'en effet les hommes ne peuvent connaître ni les choses futures » libres, « ni les secrets des cœurs, ou encore les choses absentes; et cependant les hommes parlent de ces choses, et il est expédient, pour les affaires humaines, qu'on ait là-dessus quelque certitude. Il a donc été nécessaire de recourir au témoignage divin; car Dieu ne peut pas mentir, et, à Lui, rien n'échappe. Or, prendre ainsi Dieu à témoin s'appelle jurer », en latin *jurare;* « parce qu'il a été introduit *comme droit* », en latin *pro jure*, c'est-à-dire comme faisant droit en justice, « que ce qui est dit sous l'invocation du Nom divin doit être tenu pour vrai ». — On remarquera cette lumineuse explication du mot *jurer*, qui fait voir les rapports essentiels de cet acte avec ce qu'il y a de plus sacré et de plus solennel dans la vertu de justice. — Saint Thomas ajoute, à l'effet d'expliquer les deux sortes de serment, que « le témoignage divin est apporté quelquefois pour certifier les choses présentes ou passées; et alors on a le serment qui confirme ce qu'on affirme », en latin *juramentum assertorium;* « d'autres fois, le témoignage divin est apporté, pour confirmer quelque chose à venir; et, dans ce cas, on a le serment qui confirme ce qu'on promet », en latin *juramentum promissorium.* — Saint Thomas fait observer, en finissant, que « dans les choses nécessaires et que la raison doit trancher, on n'apporte point de serment; il semble, en effet, que ce serait une dérision, si, au cours d'une discussion scientifique, quelqu'un voulait prouver ce qu'il avance en usant du serment ». — Et on remarquera, ici encore, ce qu'il y a de robuste et saine raison, dans cette réflexion de saint Thomas.

L'*ad primum* répond qu' « autre chose est user du témoignage

de Dieu déjà donné, ce qui se fait lorsque quelqu'un apporte l'autorité de l'Écriture Sainte; et autre chose d'implorer le témoignage de Dieu comme devant être produit, ce qui a lieu dans le serment ». Il n'est donc pas vrai que celui qui cite l'Écriture Sainte puisse être dit jurer; comme le concluait à tort l'objection.

L'*ad, secundum* explique que « quelqu'un est dit rendre à Dieu ses serments, du fait qu'il accomplit ce qu'il a juré » d'accomplir; « ou aussi parce que dans le fait même qu'il prend Dieu à témoin, Il le reconnaît comme ayant la connaissance de toutes choses et disant infailliblement la vérité ».

L'*ad tertium* dit que « le témoignage de quelqu'un est invoqué afin que le témoin appelé manifeste la vérité au sujet des choses qui sont dites. Or, c'est d'une double manière que Dieu manifeste si ce qu'on dit est vrai. D'abord, en révélant simplement la vérité : soit par une inspiration interne; soit aussi par la découverte du fait, alors qu'Il produit en public ce qui était caché. Ensuite, par la peine » ou le châtiment « de celui qui ment; et, dans ce cas, Il est tout ensemble juge et témoin, alors qu'Il manifeste le mensonge en punissant le menteur. Et c'est pour cela qu'il est un double mode de jurer. L'un, par simple *attestation* de Dieu; comme si l'on dit : *Dieu m'est témoin*; ou : *Je parle devant Dieu*; ou : *Par Dieu*, ce qui est la même chose, comme le dit saint Augustin (cf. arg. *sed contra*). L'autre mode de jurer est par voie d'*exécration*: alors que quelqu'un s'oblige lui-même ou quelque chose qui est à lui à être puni, si ce qu'il dit n'est point vrai ».

On ne pouvait mieux nommer le serment ou l'acte de prendre Dieu à témoin, qu'en lui attribuant le mot *jurer*. Car c'est vraiment fixer le *droit* (en latin, *jus*), alors qu'il ne pourrait être fixé autrement. C'est, en effet, donner la seule preuve ou la seule confirmation irréfragable de ce que parfois on doit affirmer ou promettre; et qu'on ne peut prouver ou confirmer irréfragablement, qu'en en appelant au témoignage de Dieu qui sait tout et qui ne trompe jamais. — Toutefois, une question se pose au sujet de cet acte; et c'est de savoir s'il est

permis. La discussion même de ce point de doctrine nous en montrera la portée. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est permis de jurer?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis de jurer ». — La première déclare que « rien de ce qui est défendu dans la loi divine n'est permis. Or, le serment est défendu, en saint Matthieu, ch. v (v. 34) : *Moi, je vous dis : Ne jurez en aucune manière :* et, en saint Jacques, ch. v (v. 12) : *Avant toutes choses, mes frères, ne jurez point.* Donc le serment est illicite ». — La seconde objection dit que « ce qui vient du mal semble être illicite; car il est marqué, en saint Matthieu, ch. vii (v. 18), qu'*un arbre mauvais ne peut pas faire de bon fruit.* Or, le serment vient du mal. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, ch. v (v. 37) : *Que votre parole soit : Oui, oui; non, non. Ce qu'on ajoute vient du mal.* Donc le serment semble être illicite ». — La troisième objection remarque que « demander un signe de la divine Providence est tenter Dieu; ce qui est tout à fait illicite, selon cette parole du *Deutéronome,* ch. vi (v. 16) : *Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu.* Or, celui qui jure semble demander un signe de la divine Providence, alors qu'il demande le témoignage divin, devant se manifester par quelque effet que l'on voie. Donc il semble que le serment est tout à fait illicite ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans le *Deutéronome,* ch. vi (v. 13) : *Tu craindras le Seigneur ton Dieu, et tu jureras par son Nom* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « rien n'empêche qu'une chose soit bonne en elle-même, qui cependant tourne à mal pour celui qui n'en use pas comme il convient : c'est ainsi que recevoir l'Eucharistie est chose bonne; et cependant, celui qui la reçoit d'une manière indigne *mange et boit son propre jugement,* comme il est dit dans la première

Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 29). Nous dirons donc, sur le sujet qui nous occupe, que le serment est en soi chose licite et honnête. On le voit par son origine et par sa fin. Par son origine; car le serment a été introduit en raison de la foi qui donne aux hommes la croyance que Dieu a l'infaillible vérité et la connaissance universelle de toutes choses en même temps que leur gouvernement. Par sa fin ; car le serment est produit pour justifier les hommes et finir les controverses, comme il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 16). Mais le serment tourne à mal pour quelqu'un, du fait qu'il en use mal ; c'est-à-dire sans nécessité et sans la précaution voulue. Celui-là, en effet, semble avoir peu de respect envers Dieu, qui le prend à témoin pour de légers motifs; chose qu'il ne présumerait pas de faire à l'endroit d'un homme qu'il aurait en considération. De plus, il s'expose au péril du parjure; car l'homme pèche facilement par paroles, selon ce mot de saint Jacques, ch. III (v. 2) : *Si quelqu'un ne pèche point en parole, il est un homme parfait*. Aussi bien, dans l'*Ecclésiastique*, il est dit, ch. XXIII (v. 9) : *Que ta bouche ne s'habitue point au serment; il y a en lui, en effet, de nombreuses chutes* ».

L'*ad primum* donne une double réponse à la difficulté tirée des textes de saint Matthieu et de saint Jacques. La première est de « saint Jérôme ». Il « dit : *Considère que le Sauveur n'a pas défendu de jurer par Dieu mais par le ciel et la terre. On sait, en effet, que les Juifs ont cette très mauvaise coutume, de jurer par les éléments*. Mais », reprend saint Thomas, « cette réponse ne suffit pas; car saint Jacques ajoute : *Ni par quelque autre serment que ce puisse être*. Aussi bien il faut dire, comme le marque saint Augustin, dans son livre *du Mensonge* (ch. XV), que l'*Apôtre, qui a juré dans ses Épîtres, nous montre comment nous devons prendre ce qui a été dit : Ne jurez en aucune manière : en ce sens qu'il ne faut point, en jurant, en arriver à la facilité de jurer : de la facilité, à la coutume : de la coutume, au parjure. Et voilà pourquoi nous ne le voyons jurer que par écrit, afin qu'une attention plus grande prévînt toute précipitation de parole* ».

L'*ad secundum* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I,

ch. XVII) : *Si tu es contraint de jurer, sache que cela vient de la nécessité que crée l'infirmité de ceux à qui tu persuades quelque chose ; laquelle infirmité certainement est un mal. Aussi bien, le Seigneur n'a pas dit : Ce qu'on ajoute est un mal ; et toi-même, en effet, tu ne fais point mal, quand tu uses bien du serment pour persuader à quelqu'un ce qu'il est utile que tu lui persuades ; mais le Seigneur a dit : vient du mal : c'est-à-dire du mal de celui dont l'infirmité te contraint de jurer* ».

L'*ad tertium* déclare que « celui qui jure ne tente point Dieu ; car il n'implore point le secours de Dieu sans utilité et sans nécessité. Et, d'ailleurs, il ne s'expose à aucun péril, si Dieu ne veut point apporter son témoignage présentement. Il le portera très certainement dans l'avenir, lorsqu'*Il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres* et qu'*Il manifestera les desseins des cœurs*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 5). Et ce témoignage ne fera défaut à aucun de ceux qui jurent, soit pour soit contre lui ». — On aura remarqué la haute portée de cette réponse. Il est vrai que tout serment consiste à prendre Dieu à témoin, et que c'est comme une invitation faite à Dieu d'intervenir, pour manifester la vérité des paroles que l'on profère. Quand le serment est revêtu des conditions ou des caractères qui le rendent juste et légitime, une telle invitation faite à Dieu n'a rien de téméraire, à supposer qu'en effet on lui demande d'intervenir présentement ; ni, non plus, d'inutile, à supposer que dans sa sagesse Il juge à propos de ne pas intervenir : car, d'une part, on a le droit de faire à Dieu cette demande, s'en remettant d'ailleurs à Lui de l'opportunité d'y répondre ; et, d'autre part, s'Il n'y répond pas présentement, Il y répondra très sûrement un jour, le jour où se règleront définitivement tous les comptes, et où l'homme retrouvera, en bien ou en mal, tout ce qu'il aura fait sur cette terre.

Nous venons de parler de conditions ou de caractères qui doivent rendre le serment juste et légitime. Nous devons maintenant étudier directement ces conditions ou ces caractères. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il est à propos qu'on assigne trois satellites du serment : la justice, le jugement et la vérité?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas à propos qu'on assigne les trois satellites du serment : la justice, le jugement et la vérité ». — La première dit que « les choses dont l'une est incluse dans l'autre ne peuvent point faire nombre et être tenues pour diverses. Or, de ces trois choses, l'une est incluse dans l'autre; car la vérité est une partie de la justice, d'après Cicéron (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII); et, aussi, le jugement est l'acte de la justice, comme il a été vu plus haut (q. 60, art. I). Donc c'est mal à propos que l'on énumère les trois satellites du serment ». — La seconde objection remarque que « de nombreuses autres choses sont requises pour le serment; telles sont la dévotion et la foi qui nous fait croire que Dieu sait toutes choses et qu'Il ne peut pas mentir. Donc il semble que l'énumération des trois satellites du serment ne suffit pas ». — La troisième objection fait observer que « ces trois choses doivent être cherchées en toute œuvre humaine : il n'est rien, en effet, qui doive être fait contre la justice ou la vérité, ou sans jugement, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. V (v. 21) : *Ne fais rien sans préjudice* (en latin *præjudicio*), c'est-à-dire sans jugement préalable. Donc ces trois choses ne doivent pas être associées au serment plus qu'aux autres actes humains ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de saint Jérôme, qui a usé de la formule que nous commentons, à propos d'un texte de Jérémie. « Il est dit, en effet, dans Jérémie, ch. IV (v. 2) : *Tu jureras : Le Seigneur est vivant! dans la vérité, dans le jugement et dans la justice*. Et, là-dessus, saint Jérôme dit : *Il faut remarquer que le serment a ces satellites : savoir : la vérité, le jugement et la justice* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il

a été dit plus haut (art. préc.), le serment n'est chose bonne que pour celui qui en use bien. Or, deux choses sont requises pour le bon usage du serment. D'abord, que celui qui jure ne le fasse point à la légère, mais pour une raison de nécessité et avec discrétion. De ce chef, est requis le jugement, savoir la discrétion, du côté de celui qui jure. Secondement, il est requis, par rapport à ce qui est confirmé par le serment, que ce ne soit ni une chose fausse, ni une chose illicite. Et, de ce chef, est requise *la vérité*, qui fait qu'on ne confirme par le serment que ce qui est vrai ; et *la justice*, qui fait qu'on ne confirme que ce qui est licite. — On a le serment *inconsidéré*, quand manque le jugement ; le serment *trompeur*, quand manque la vérité ; le serment *inique* ou *illicite*, quand manque la justice ».

L'*ad primum* fait observer que le « jugement ne se prend pas ici pour l'exécution de la justice, mais pour le jugement de la discrétion, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). La vérité, non plus, ne se prend point selon qu'elle est une partie de la justice, mais selon qu'elle est une certaine condition de la parole » ou du discours.

L'*ad secundum* dit que « la dévotion et la foi et toutes les autres choses de cette sorte qui sont exigées pour le mode voulu du serment, sont comprises dans le jugement ; car les deux autres satellites appartiennent à la chose sur laquelle on jure, comme il a été dit (au corps de l'article). — Quoiqu'on puisse dire que la justice appartient à la cause par laquelle on jure ».

L'*ad tertium* répond que « dans le serment, il y a un grand danger : soit à cause de la grandeur de Dieu, dont le témoignage est invoqué ; soit aussi à cause de la fragilité de la langue humaine, dont les paroles sont confirmées par le serment. Et voilà pourquoi ces trois choses sont requises pour le serment plutôt que pour les autres actes humains ».

En raison de sa gravité et des terribles conséquences qu'il entraîne après lui s'il n'est point fait comme il convient, l'acte de jurer demande, à un titre très spécial, d'être accompagné du jugement, de la vérité et de la justice. — Quand il est ce qu'il doit être, à quelle vertu faudra-t-il le rattacher? Devons-

nous dire qu'il est un acte de la vertu de religion ou de latrie? — Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article IV.

Si jurer est un acte de religion ou de latrie?

Trois objections veulent prouver que « le serment n'est pas un acte de la religion ou de la vertu de latrie ». — La première arguë de ce que « les actes de latrie portent sur quelque chose de sacré et de divin. Or, les serments sont usités à propos des controverses humaines, comme le dit l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. VI (v. 16). Donc jurer n'est point un acte de latrie ou de religion ». — La seconde objection rappelle qu' « il appartient à la religion d'*offrir à Dieu son culte*, comme le dit Cicéron (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII). Or, celui qui jure n'offre rien à Dieu, mais il cite Dieu comme témoin. Donc jurer n'est pas un acte de religion ». — La troisième objection fait remarquer que « la fin de la vertu de religion ou de latrie est de rendre hommage à Dieu. Or, ceci n'est point la fin du serment, mais plutôt de confirmer quelque parole. Donc jurer n'est pas un acte de religion ».

L'argument *sed contra* apporte le texte du *Deutéronome*, ch. VI (v. 13), où « il est dit : *Tu craindras le Seigneur ton Dieu, et tu le serviras Lui seul, et tu jureras par son Nom*. Or, il est parlé en cet endroit du service de latrie. Donc jurer est un acte de latrie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme on le voit par ce qui a été dit (art. I), celui qui jure invoque le témoignage divin pour confirmer les choses qu'il dit. Or, rien n'est confirmé que par ce qui est plus certain et qui l'emporte sur lui. Il suit de là qu'en cela même que l'homme jure par Dieu, il confesse que Dieu l'emporte sur lui, comme étant Celui dont la vérité est indéfectible et dont la connaissance est universelle; et ainsi, d'une certaine manière, il rend hommage à Dieu. Aussi bien l'Apôtre dit, *aux Hébreux*, ch. VI (v. 16), que

les hommes jurent par ceux qui sont plus grands qu'eux. Et saint Jérôme dit, *sur saint Matthieu* (ch. v, v. 34 et suiv.), que *celui qui jure, ou vénère ou aime celui par qui il jure*. Aristote lui-même dit, au livre I des *Métaphysiques* (ch. III, v. 5; de S. Th., leç. 4), que le *serment est tout ce qu'il y a de plus honorable*. Or, rendre hommage à Dieu appartient à la vertu de religion ou de latrie. Donc il est manifeste que le serment est un acte de religion ou de latrie ».

L'*ad primum* fait observer que « dans le serment, on considère deux choses ; savoir : le témoignage qui est apporté, et ceci est chose divine ; et ce sur quoi est apporté le témoignage, ou ce qui rend nécessaire d'apporter ce témoignage, et c'est là chose humaine. Le serment donc appartient à la religion, en raison de la première de ces deux choses ; non en raison de la seconde ».

L'*ad secundum* déclare que « par cela même que quelqu'un prend Dieu à témoin sous forme de serment, il confesse que Dieu est plus grand que lui ; et ceci appartient au respect de Dieu. Il offre donc quelque chose à Dieu, c'est-à-dire le respect et l'honneur ».

L'*ad tertium* dit que « toutes les choses que nous faisons, nous devons les faire en hommage à Dieu. Rien n'empêchera donc qu'en cela même que nous entendons certifier un homme nous rendions à Dieu notre hommage. C'est qu'en effet nous devons en telle sorte accomplir quelque chose en l'honneur de Dieu, que l'utilité du prochain en résulte ; car Dieu Lui-même agit pour sa gloire et notre bien ».

Le serment, qui est ce que nous l'avons défini, doit-il être tenu pour chose qu'il faille rechercher et pratiquer comme utile et bonne, en telle sorte que plus on jurerait, mieux on agirait. — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le serment est à rechercher et à pratiquer comme utile et bon ?

Trois objections veulent prouver que « le serment est à rechercher et à pratiquer comme utile et bon ». — La première s'appuie sur ce que « comme le vœu est un acte de latrie, le serment l'est aussi. Or, faire une chose en raison du vœu est plus louable et plus méritoire, parce que le vœu est un acte de latrie, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 88, art. 5). Donc, par la même raison, faire ou dire quelque chose avec serment sera plus louable. Et, ainsi, le serment est à rechercher comme bon par soi ». — La seconde objection en appelle à « saint Jérôme », qui « dit, *sur saint Matthieu* (ch. v, v. 34), que *celui qui jure vénère ou aime celui par qui il jure*. Or, vénérer ou aimer Dieu est chose à rechercher comme bonne en soi. Donc pareillement aussi le serment ». — La troisième objection fait remarquer que le « serment est ordonné à confirmer ou à certifier. Or, que l'homme confirme son dire, c'est chose bonne. Donc le serment est à rechercher comme une chose bonne ».

L'argument *sed contra* est un double texte de l'*Ecclésiastique* et de saint Augustin. « Il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIII (v. 12) : *L'homme qui jure beaucoup se remplira d'iniquité*. Et saint Augustin dit, au livre *du Mensonge* (ch. XV), que *le précepte du Seigneur défendant de jurer a été donné afin que, selon qu'il est en toi, tu n'aimes point ni ne recherches comme chose bonne et délectable la pratique du serment* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « ce qu'on ne cherche que pour subvenir à quelque défaut n'est point compté parmi les choses qui sont à rechercher pour elles-mêmes, mais parmi les choses nécessaires » qu'on ne prend qu'en cas de nécessité ; « comme on le voit des remèdes, qui ne sont pris que pour subvenir à la maladie. Or, le serment est cherché pour subvenir à un défaut, savoir au défaut »

de confiance, « qui fait qu'un homme ne croit pas un autre homme. Il s'ensuit que le serment ne doit pas être mis au nombre des choses qui sont désirables par elles-mêmes, mais au nombre des choses qui pourvoient aux nécessités de cette vie ; desquelles use d'une façon indue, quiconque en use hors des limites de la nécessité. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, au livre du Sermon du Seigneur sur la Montagne (liv. I, ch. XVII) : *Celui qui estime que le serment doit être tenu, non comme un bien qu'on désire pour soi, mais comme une nécessité, se rendrait malend qu'il le prêt, pour n'en user que si la nécessité y oblige* ».

L'*ad primum* doit être soigneusement noté. Il explique comment « autre est la raison du vœu, et autre la raison du serment », au point de vue qui nous occupe et que touchait l'objection : « C'est qu'en effet par le vœu, nous ordonnons quelque chose à l'honneur de Dieu ; ce qui le constitue, par le fait même, un acte de religion. Mais, dans le serment, c'est le contraire : nous prenons le respect du Nom divin pour confirmer notre promesse ou notre parole. » Aussi bien ce qui est confirmé par le serment ne devient pas, pour cela, acte de religion, car « c'est selon la fin que les actes moraux reçoivent leur espèce ».

L'*ad secundum* accorde que « celui qui jure use sans doute de la vénération ou de l'amour de celui par qui il jure, mais il n'ordonne point le serment à la vénération ou à l'amour de celui par qui il jure ; il l'ordonne à quelque autre chose qui est une nécessité de la vie présente ». Celui qui jure honore Dieu, c'est vrai, en même lui témoigne qu'il l'aime, et, pour autant, nous l'avons dit à l'article précédent, le serment est un acte de religion, ou aussi de charité. Mais ce n'est pas *pour* cela que l'on jure, ou ne jure que *pour* [illegible] *de croire que l'on trouve chez quelqu'un* ; et voilà pourquoi le serment n'est pas chose à rechercher en elle-même et pour elle-même, comme s'il s'agissait d'une chose bonne pour soi, mais uniquement en raison de la nécessité qui le motive.

L'*ad tertium* déclare que « comme le remède est chose utile pour la guérison, et cependant plus il a de vertu plus il de-

vient nuisible, si on le prend d'une manière indue, pareillement, aussi, le serment : il est utile assurément pour confirmer ; cependant, plus il est digne de vénération, plus il est dangereux si on l'introduit indûment. C'est que, comme le dit l'*Ecclésiastique*, ch. XXIII (v. 12, 13), *si celui qui jure fraude*, c'est-à-dire s'il trompe son frère, *son péché sera sur lui ; s'il dissimule*, jurant par dissimulation ce qui est faux, *son péché est double ; car l'équité simulée est une double iniquité* (S. Augustin, sur le ps. LXIII, v. 7) ; *et s'il a juré en vain*, c'est-à-dire sans juste cause et sans nécessité, *il ne sera pas justifié* ».

Nous avons dit ce qu'était le serment, quelles étaient ses conditions de licéité, quel en devait être l'usage. Mais nous n'avons parlé du serment que sous sa forme directe, si l'on peut ainsi s'exprimer, en tant qu'il se fait en invoquant Dieu Lui-même. Que penser du serment qui en appelle aux créatures ; est-il chose licite ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

ARTICLE VI

S'il est permis de jurer par les creatures ?

Trois objections veulent prouver qu'« il n'est point permis de jurer par les créatures ». — La première observe qu'« il est dit, en saint Matthieu, ch. V (v. 34 et suiv.) : *Moi je vous dis de ne point jurer du tout : ni par le ciel, ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par votre tête* ; ce que saint Jérôme explique en disant : *Il montre que il le Seigneur n'a point défendu de jurer par Dieu, mais par le ciel et la terre*, etc. ». — La seconde objection déclare que « la peine n'est due qu'à la faute. Or, à celui qui jure par les créatures, une peine est infligée. Il est dit, en effet, XXII, q. 1 (can. Clericum) : *Le clerc qui jure par les créatures doit être sévèrement réprimé ; et s'il persiste dans son vice, il nous plaît qu'il soit excommunié*. Donc il est illicite de jurer par les créatures ». — La troisième objection rappelle que, « le seri-

ment est un acte de latrie, comme il a été dit (art. 4). Or, le culte de latrie n'est point dû à quelque créature, comme on le voit par l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 23 et suiv.). Donc il n'est point permis de jurer par quelque créature ».

L'argument *sed contra* cite l'exemple de « Joseph », qui « jura *par la santé de Pharaon*, comme on le lit dans la *Genèse*, ch. XLII (v. 15, 16). De même, il est d'usage qu'on jure par les Évangiles, et par les reliques, et par les saints ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme il a été dit plus haut (art. 1, *ad 3um*), il y a un double serment. — L'un se fait par simple attestation, selon que l'on invoque le témoignage de Dieu. Ce serment s'appuie sur la vérité divine, comme la foi elle-même. Or, si la foi porte d'abord et principalement sur Dieu; elle porte aussi secondairement sur les créatures, dans lesquelles reluit la vérité de Dieu, comme il a été vu plus haut (q. 1, art. 1). Il en sera de même pour le serment. Il se rapportera principalement à Dieu lui-même dont le témoignage est invoqué; mais secondairement sont prises pour le serment certaines créatures, non en elles-mêmes, mais en tant que la vérité divine est manifestée en elles : c'est ainsi que nous jurons par l'Évangile, c'est-à-dire par Dieu dont la vérité est manifestée dans l'Évangile; et par les saints, qui ont cru et observé cette vérité. — L'autre mode de jurer se fait par exécration. Et dans ce serment, la créature est introduite comme ce sur quoi s'exerce le jugement divin. C'est ainsi que l'homme a coutume de jurer par sa tête, ou par son fils, ou par toute autre chose qu'il aime. L'Apôtre lui-même jura de la sorte, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 23), quand il dit : *Moi, j'en appelle au témoignage de Dieu, sur mon âme*. Quant au fait » dont parlait l'argument *sed contra*, « que Joseph jura par la santé de Pharaon, on peut l'entendre des deux manières : ou par mode d'exécration, comme liant la santé de Pharaon à Dieu; ou par mode d'attestation, comme attestant la vérité de la justice divine, pour l'exécution de laquelle les princes de la terre sont constitués ».

L'*ad primum* explique que « le Seigneur défendit de jurer par les créatures, en telle sorte qu'on leur rende un hommage

divin », car alors ce serait de l'idolâtrie. « Aussi bien saint Jérôme ajoute, au même endroit, que *les Juifs, quand ils juraient par les anges, ou autres choses de ce genre, honoraient les créatures de l'honneur dû à Dieu* ».

« Et, poursuit saint Thomas, par la même raison est puni selon les canons le clerc qui jure par les créatures, chose qui appartient au blasphème de l'infidélité. Aussi bien il est dit dans le chapitre suivant : *Si quelqu'un jure par les cheveux de Dieu, ou par sa tête, ou use de tout autre mode de blasphème contre Dieu, s'il est dans l'ordre ecclésiastique, qu'il soit déposé.* — Par où se trouve résolue *la seconde objection* ». — Et nous voyons, par cette double réponse, la connexion étroite qui peut exister entre le mauvais serment, péché contre la vertu de religion, et le blasphème, péché contre la vertu de foi. Tout péché d'idolâtrie implique également, quand il est complet du côté de l'esprit et du côté du cœur, un péché contre la foi et contre la charité portant sur la connaissance et l'amour du vrai Dieu. Aussi bien est-ce pour cela que l'idolâtrie est le plus grave de tous les péchés, comme nous aurons à le dire bientôt ; car elle travaille, autant qu'il est en elle, à la destruction de Dieu.

L'*ad tertium* précise que « le culte de latrie est rendu à celui dont le témoignage est invoqué en jurant; et voilà pourquoi il est commandé dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 13) : *Tu ne jureras point par le nom des dieux étrangers* ». Dans ce cas, en effet, c'est un acte d'idolâtrie, comme nous le notions tout à l'heure. « Mais le culte de latrie n'est point rendu aux créatures que l'on évoque dans le serment selon les modes qui ont été dits » (au corps de l'article).

Après avoir déterminé la nature du serment, nous devons maintenant examiner sa force obligatoire. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : si le serment a la vertu d'obliger; si cette vertu est plus grande dans le serment que dans le vœu. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si le serment a la force d'obliger?

Comme saint Thomas nous en avertira tout à l'heure, il s'agit ici plus spécialement du serment qui accompagne les promesses que l'on fait. — Quatre objections veulent prouver que « le serment », ainsi entendu, « n'a point la force d'obliger ». La première fait remarquer qu' « on introduit le serment pour confirmer la vérité de ce qui est dit. Or, quand quelqu'un dit quelque chose portant sur l'avenir, il dit vrai, même si ce qu'il dit n'arrive pas; c'est ainsi que saint Paul, bien qu'il n'ait pas été à Corinthe comme il l'avait dit (dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. XVI, v. 5), n'a point menti pour cela, comme on le voit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 15 et suiv.). Donc il semble que le serment n'est pas obligatoire ». — La seconde objection observe que « la vertu n'est pas contraire à la vertu, comme il est dit au livre des *Prédicaments* (ch. VIII, n. 22). Or, le serment est un acte de vertu, comme il a été dit (art. 4). D'autre part, il serait quelquefois contre la vertu ou ce serait l'empêcher en quelque chose, si l'on observait ce qui a été juré; comme si quelqu'un jure de faire quelque chose de peccamineux, ou s'il jure de se désister de quelque acte de vertu. Donc le serment n'est pas toujours obligatoire ». — La troisième objection dit que « quelquefois il en est qui sont forcés à promettre contre leur gré quelque chose sous serment. Or, ceux-là sont déliés, par les Pontifes romains, des nœuds du serment; comme on le trouve, *Extra, de Jurejurando*, cap. *Verum in ea quæstione*, etc. Donc le serment n'est pas toujours obligatoire ». — La quatrième objection déclare que « nul ne peut être obligé à deux choses opposées. Or, parfois c'est chose opposée qu'entend celui qui jure et qu'entend celui à qui on jure. Donc le serment ne doit pas toujours être obligatoire ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement qu' « il est dit,

en saint Matthieu, ch. v (v. 33) : *Tu rendras au Seigneur tes serments* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit, comme nous l'avions déjà annoncé, que « l'obligation se réfère à quelque chose qui doit être fait ou laissé. D'où il suit qu'elle ne semble point regarder le serment où l'on affirme, lequel porte sur le présent ou le passé, ni le serment qui porte sur ce qui doit être produit par d'autres causes, comme si quelqu'un affirmait par serment que le lendemain il y aurait la pluie, mais seulement le serment qui porte sur ce qui doit être fait dans un temps à venir par celui qui jure. Il y aura donc, dans l'un et l'autre serment, », c'est-à-dire en celui qui affirme et en celui qui promet, « une certaine obligation ; mais non de la même manière. Car, dans le serment qui porte sur ce qui est passé ou sur ce qui est présent, l'obligation ne regarde point la chose qui fut ou qui est, mais l'acte même de jurer ; en ce sens que l'on jure ce qui véritablement est ou fut. Dans le serment que l'on prête, au contraire, touchant les choses qui doivent être faites par le sujet, l'obligation porte sur la chose qui est corroborée par le serment : celui qui jure, en effet, est tenu de faire que soit vrai ce qu'il a juré ; sans quoi *la vérité* manque au serment. Que si la chose est telle qu'elle ne soit pas au pouvoir de celui qui a juré, au serment a manqué *le jugement* de la discrétion ; à moins peut-être que ce qui était possible pour lui quand il a juré, soit devenu impossible en raison de quelque événement : comme si quelqu'un avait juré de payer une somme et qu'ensuite elle lui soit enlevée par violence ou par vol ; dans ce cas, en effet, il semble excusé de ne pas faire ce qu'il a juré, bien qu'il soit tenu de faire ce qui dépend de lui, comme, du reste, il a été dit plus haut (q. 88, art 3, *ad 2um*), au sujet du vœu. Si, au contraire, la chose est possible, mais qu'elle ne doive pas être faite, soit parce qu'elle est mauvaise en elle-même, soit parce qu'elle est un obstacle au bien, dans ce cas, *la justice* a manqué au serment. Aussi bien le serment ne doit pas être gardé dans le cas ou l'on a le péché ou l'empêchement du bien ; car l'un et l'autre font que *l'issue en est mauvaise* (Bède, hom. XIX, *sur la décollation de saint Jean-*

Baptiste). — Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que quiconque jure de faire quelque chose, est obligé de le faire, afin que la vérité soit remplie, si toutefois les deux autres conditions existent, savoir le jugement et la justice »; c'est-à-dire si la chose jurée est possible et si elle est chose bonne.

L'*ad primum* formule une distinction de la plus haute importance. « Autre chose est la simple parole; autre chose, le serment dans lequel est imploré le témoignage divin. Il suffit, en effet, pour la vérité de la parole, que quelqu'un dise ce qu'il se propose de faire; parce que cela est déjà vrai dans sa cause, savoir dans le propos du sujet. Mais le serment ne doit être employé que dans une chose dont on est solidement sûr. Et voilà pourquoi, si le serment intervient, par respect pour le témoignage divin qui est invoqué, l'homme est obligé de faire que soit vrai ce qu'il a juré, selon que la chose est en son pouvoir; à moins qu'il ne s'agisse d'une chose dont l'issue serait mauvaise, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* explique encore ce dernier mot. Il nous dit que « le serment peut avoir une mauvaise issue d'une double manière. — D'abord, parce que, dès le début, il ne pouvait que tourner à mal : soit parce que la chose est mauvaise en elle-même, comme si quelqu'un jure de commettre un adultère; soit parce qu'elle est un obstacle à un plus grand bien, comme si quelqu'un jure de ne pas entrer en religion, ou de ne pas se faire clerc, ou qu'il n'acceptera point une charge de prélat et de supérieur dans tel cas où il est expédient qu'il l'accepte, ou toute autre chose de ce genre. Ces sortes de serments sont illicites dès le principe; avec une différence, cependant. Car, si quelqu'un jure de faire un péché, il pèche, et quand il jure et quand il tient son serment. Si, au contraire, il jure de ne point faire un bien meilleur, que cependant il n'est point tenu de faire, il pèche en jurant, pour autant qu'il met un obstacle à l'Esprit-Saint, inspirateur des biens divins; mais il ne pèche point en n'observant pas son serment, il fait même beaucoup mieux de ne pas l'observer. — L'autre manière dont le serment tourne mal, c'est quand survient quelque événement nouveau,

qui n'avait pas été prévu; comme on le voit dans le serment d'Hérode, qui jura de donner à la fille d'Hérodiade ayant dansé devant lui ce qu'elle demanderait. Ce serment, en effet, pouvait être licite au début, en sous-entendant la condition voulue, savoir que la jeune fille ne demanderait qu'une chose qu'il serait convenable de lui donner. Mais l'accomplissement du serment fut illicite. Aussi bien, saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. L) : *Il est quelquefois contraire au devoir, de tenir le serment promis : comme Hérode, qui ordonna le meurtre de Jean, pour ne point refuser ce qu'il avait promis* ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans le serment que quelqu'un a prêté par force, il y a deux obligations. L'une, qui fait qu'il est obligé envers celui à qui il a promis. Cette obligation est enlevée par la coaction; parce que celui qui a fait la violence mérite cela, que la promesse ne lui soit point tenue. L'autre obligation est celle par laquelle l'homme est obligé à l'égard de Dieu, devant remplir ce qu'il a promis par son Nom. Cette obligation n'est point enlevée, au for de la conscience; parce que l'on doit plutôt souffrir un dommage temporel, que violer son serment. Toutefois, celui qui a été ainsi contraint par la violence, peut redemander en justice ce qu'il a acquitté; ou avertir son supérieur, même s'il avait juré de ne pas le faire : car un tel serment tournerait à mal, étant contraire à la justice publique. — Que si les Pontifes romains ont délié les hommes de ces sortes de serments, ce n'a pas été en décernant que ces serments n'étaient pas obligatoires; mais ils ont relâché ces sortes d'obligations, en raison d'une cause juste ».

L'*ad quartum* déclare que « dans les cas où l'intention de celui qui jure n'est point celle de celui à qui il jure, si cela provient d'une fraude de celui qui jure, le serment doit être tenu selon la droite intention de celui à qui ce serment est prêté. Aussi bien saint Isidore dit (*du souverain Bien*, liv. II, ch. XXXI) : *En quelque manière que celui qui jure enveloppe ses paroles, Dieu cependant, qui est témoin de la conscience, reçoit ce serment comme l'entend celui à qui l'on jure*. Et que ceci s'entende du serment frauduleux, on le voit par ce qui est ajouté : *Il est doublement coupable, celui qui prend le nom de Dieu en vain*

et qui surprend le prochain par ruse. — Mais si celui qui jure n'apporte point de fraude, l'obligation se prend selon son intention à lui. C'est ce qui a fait dire à saint Grégoire, au livre XXVI des *Morales* (ch. VII) : Les oreilles humaines jugent nos paroles telles qu'elles sonnent au dehors ; mais le jugement divin les entend telles au dehors qu'elles sont proférées du fond du cœur ».

Cette obligation du serment, dont nous venons de préciser la nature et la rigueur, dans quel rapport est-elle avec l'obligation du vœu ? Quelle est de ces deux obligations celle qui est la plus grande ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'obligation du serment est plus grande que celle du vœu ?

Trois objections veulent prouver que « l'obligation du serment est plus grande que celle du vœu ». — La première dit que « le vœu est une simple promesse. Or, le serment a en plus de la promesse le témoignage divin qu'il apporte. Donc l'obligation du serment est plus grande que celle du vœu. — La seconde objection fait remarquer qu' « on a coutume de confirmer ce qui est plus faible par ce qui est plus fort. Or, il arrive parfois que le vœu est confirmé par le serment. Donc le serment est plus fort que le vœu. » — La troisième objection rappelle que « l'obligation du vœu est causée par la délibération de l'esprit, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 88, art. I). L'obligation du serment, au contraire, est causée par la Vérité divine, dont le témoignage est invoqué. Puis donc que la vérité de Dieu dépasse la délibération humaine, il semble que l'obligation du serment est plus forte que l'obligation du vœu ».

L'argument *sed contra* oppose que « par le vœu l'homme s'oblige à l'égard de Dieu ; tandis que par le serment il s'oblige

quelquefois à l'égard de l'homme. Or, l'homme est plus obligé à l'égard de Dieu qu'il ne l'est à l'égard de l'homme. Donc l'obligation du vœu est plus grande que celle du serment. »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'une et l'autre obligation, savoir celle du vœu et celle du serment, est causée par quelque chose de divin ; mais non de la même manière. L'obligation du vœu, en effet, est causée par la fidélité que nous devons à Dieu, c'est-à-dire que nous devons acquitter ce que nous lui avons promis. L'obligation du serment, au contraire, est causée par le respect que nous lui devons ; lequel nous oblige à rendre vrai ce que nous avons promis par son Nom. Or, si toute infidélité contient un manque de respect, l'inverse n'est pas vrai ; car l'infidélité » ou le manque de parole « d'un sujet à l'endroit de son maître apparaît comme étant le plus grand manque de respect. Il s'ensuit que le vœu, par sa raison de vœu, est plus obligatoire que le serment ». Tous deux sont obligatoires au sens le plus strict et le plus grave ; mais comparés entre eux, le vœu l'emporte encore sur le serment, comme gravité d'obligation.

L'*ad primum* contient le mot que nous avions déjà cité à propos de la question du vœu ; et qui nous montre combien sont éloignés de la pensée de saint Thomas ceux qui veulent parler de légèreté d'obligation au sujet du vœu. — « Le vœu, déclare saint Thomas, n'est pas une promesse quelconque ; c'est une promesse faite à Dieu : et être infidèle à Dieu » ou lui manquer de parole pour une chose librement promise, « c'est chose souverainement grave : *votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est* ».

L'*ad secundum* dit que « le serment ne s'ajoute point au vœu comme quelque chose de plus ferme ; mais afin que *par deux choses immuables*, on ait une plus grande fermeté », comme il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VI, v. 18.

L'*ad tertium* nous marque la distinction sur laquelle nous avions tant appuyé, sous un autre rapport, dans la question du vœu. Et c'est que « la délibération de l'esprit donne au vœu sa fermeté, du côté de celui qui voue. Mais le vœu a une

plus grande cause de fermeté du côté de Dieu à qui le vœu est offert ».

L'obligation du vœu l'emporte sur celle du serment; parce que sa violation, outre la raison générale d'irrévérence qu'elle implique, comprend aussi la raison d'infidélité, laquelle est toujours, quand il s'agit de l'homme à l'égard de Dieu, d'une gravité extrême. — Dès lors, et puisque cependant on peut dispenser au sujet du vœu, il y a lieu de se demander si l'on peut aussi dispenser du serment. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

S'il est quelqu'un qui puisse dispenser dans le serment?

Trois objections veulent prouver que « nul ne peut dispenser dans le serment ». — Et dès la première, nous voyons qu'il s'agit du serment qui porte sur une promesse. L'objection dit que « comme la vérité est requise dans le serment d'affirmation, qui porte sur une chose présente ou passée; de même, elle est requise pour le serment de promesse, qui porte sur l'avenir. Or, nul ne peut dispenser quelqu'un, au sujet du passé ou du présent, à l'effet de jurer contre la vérité. Donc, pareillement, nul ne peut dispenser quelqu'un de faire que se vérifie ce qu'il a promis pour l'avenir ». — La seconde objection fait remarquer que « le serment qui accompagne une promesse est introduit pour l'utilité de celui à qui est faite cette promesse. Or, celui-ci ne peut pas, semble-t-il, relâcher l'obligation; parce que ce serait agir contre le respect dû à Dieu. Donc ce sera bien moins encore par un autre que pourra sur ce point être accordée la dispense ». — La troisième objection rappelle que « dans le vœu, tout évêque peut dispenser, sauf pour quelques vœux qui sont réservés au Pape seul, comme il a été vu plus haut (q. 88, art. 12, *ad 3um*). Donc, par une raison semblable, dans le serment, s'il pouvait y avoir dispense, chaque évêque pourrait dispenser; ce qui pourtant

semble être contre les canons (Causa XV, q. VI, can. *Auctoritem* et seq.; cap. *si vero, de Jurejurando*). Il ne semble donc pas que dans le serment on puisse dispenser ».

L'argument *sed contra* fait le raisonnement que nous proposions déjà en introduisant cet article. « Le vœu est d'une plus grande obligation que le serment, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, dans le vœu, on peut dispenser. Donc on le peut aussi dans le serment ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 88, art. 10), la nécessité de la dispense, aussi bien dans la loi que dans le vœu, provient de ce que les choses qui, prises en elles-mêmes ou d'une façon universelle sont utiles et honnêtes, peuvent, selon des cas particuliers qui se produisent, être déshonnêtes ou malhonnêtes et nuisibles : condition qui ne peut tomber ni sous la loi ni sous le vœu. Or, qu'une chose soit déshonnête ou malhonnête et nuisible, cela répugne à ce qui doit être considéré dans le serment; car, si elle est malhonnête, elle répugne à la justice; et si elle est nuisible, elle répugne au jugement. Donc, et en vertu d'une raison semblable » à celle qui fait qu'on peut dispenser dans la loi et dans le vœu, « on pourra aussi dispenser dans le serment ».

L'*ad primum* explique, comme il avait été déjà fait pour le vœu, que « la dispense qui se donne dans le serment ne s'étend pas à ce qu'on fasse quelque chose contre le serment; ceci est impossible, l'observation du serment tombant sous le précepte divin, qui ne souffre pas de dispense. Mais elle s'étend à ceci, que ce qui tombait sous le serment n'y tombe plus désormais, comme n'existant plus une matière apte pour le serment; ainsi que nous l'avons dit plus haut pour le vœu (q. 88, art. 10, *ad 2um*). Or, s'il s'agit du serment qui porte sur une attestation, parce qu'il a pour objet le passé ou le présent, sa matière a déjà passé dans une certaine nécessité et est devenue immuable. Il s'ensuit que la dispense ne se rapporterait pas à la matière, mais à l'acte même du serment. Aussi bien une telle dispense irait directement contre le précepte divin. Au contraire, la matière du serment qui porte sur une promesse est quelque

chose à venir, qui peut varier, en ce sens que telle circonstance se produisant, cela peut devenir illicite et nuisible, et, par conséquent, n'être plus matière apte pour le serment. Et voilà pourquoi, dans le serment qui porte sur une promesse, la dispense est possible; parce qu'une telle dispense regarde la matière du serment et n'est point contraire au précepte divin de l'observation du serment ». — On ne pouvait justifier de façon plus rationnelle et plus lumineuse la possibilité de la dispense dans le serment qui accompagne une promesse, et l'absolue impossibilité de dispense dans le serment qui appuie une affirmation relative au passé ou au présent.

L'*ad secundum* dit que « l'homme peut promettre à un autre, sous serment, quelque chose, d'une double manière. — D'abord, comme étant pour son utilité à lui ; par exemple, s'il promet, sous serment, qu'il le servira, ou qu'il lui donnera de l'argent. D'une telle promesse peut délier celui à qui la promesse a été faite; car la promesse est censée être acquittée, quand on agit au gré de celui qui l'avait reçue. — D'une autre manière, quelqu'un promet à un autre ce qui touche à l'honneur de Dieu ou à l'utilité des autres; par exemple, si quelqu'un promet à un autre, avec serment, qu'il entrera en religion, ou qu'il accomplira quelque œuvre de piété. Dans ce cas, celui à qui la promesse a été faite ne peut pas délier celui qui a promis; parce que la promesse n'a pas été faite à lui principalement, mais à Dieu : à moins peut-être que n'ait été apposée la condition que par exemple la chose paraîtra bonne à celui à qui l'on promet, ou quelque autre chose de ce genre ».

L'*ad tertium* montre comment et par qui peut ou doit se faire la dispense, dans le serment, selon les divers cas. — « Parfois, ce qui tombe sous le serment d'une promesse est chose qui répugne manifestement à la justice : soit parce que c'est un péché, comme si quelqu'un jurait qu'il fera un homicide; soit parce que c'est un obstacle à un bien plus grand, comme si quelqu'un jure qu'il n'entrera pas en religion. Un tel serment n'a pas besoin de dispense; mais, dans le premier cas, l'homme est tenu de ne pas l'observer; dans le second, il peut l'observer ou ne pas l'observer, à son gré, comme il a été dit

plus haut (art. 7, *ad* 2um). — D'autres fois, une chose est promise sous serment, au sujet de laquelle on doute si elle est licite ou illicite, utile ou nuisible, ou purement et simplement, ou en tel cas particulier. Là-dessus, chaque évêque peut dispenser. — D'autres fois, ce qui est promis sous serment est chose manifestement permise et utile. Dans un tel serment, il ne semble pas que la dispense puisse avoir lieu ; mais la commutation, si quelque chose se présente qu'il soit mieux de faire pour l'utilité commune, commutation qui semble appartenir surtout à la puissance du Pape, qui a le soin de l'Église universelle; ou encore la relaxation absolue, laquelle appartient aussi au Pape, dans toutes les choses généralement qui concernent la dispensation des biens ecclésiastiques, sur lesquels il a la plénitude de la puissance ; comme, du reste, il appartient à chacun de déclarer nuls les serments qui ont été faits par l'un de ceux qui lui sont soumis au sujet des choses qui tombent sous son pouvoir : tel, un père, à l'endroit du serment de sa fille ; ou le mari, à l'endroit du serment de sa femme, ainsi qu'il est marqué au livre des *Nombres*, ch. xxx (v. 6 et suiv.), et selon qu'il a été dit plus haut, à propos du vœu » (q. 88, art. 8).

Ainsi donc, d'une promesse faite sous serment, peuvent dispenser : celui à qui cette promesse a été faite, s'il s'agit de choses qui ne regardent que son bien, ou son utilité à lui ; les évêques, s'il s'agit de la licéité ou de l'utilité de la chose promise; le Souverain Pontife, au sujet de toute promesse ayant trait à ce qui tombe sous la dispensation des biens de l'Église. — Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner pour clore cette question du serment; et c'est de savoir s'il est des conditions de temps ou de personne qui fassent que le serment est interdit. Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article X.

Si le serment est empêché par quelque condition de personne ou de temps?

Quatre objections veulent prouver que « le serment n'est pas empêché par quelque condition de personne ou de temps ». — La première arguë de ce que « le serment est introduit *pour la confirmation* » de ce que l'on dit ou de ce que l'on promet, « comme on le voit par l'Apôtre, *aux Hébreux*, ch. VI (v. 16). Or, il appartient à tout homme de confirmer son dire, et en tout temps. Donc il semble que le serment n'est pas empêché par quelque condition de personne ou de temps ». — La seconde objection dit que « c'est plus de jurer par Dieu que par les Évangiles. Aussi bien saint Jean Chrysostome (ou l'auteur de l'*Œuvre inachevée sur saint Matthieu*, hom. XLIV; parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome) écrit : *Si quelque cause se produit, celui-là semble faire peu de chose, qui jure par Dieu; et, au contraire, faire beaucoup plus, celui qui jure par les Évangiles. Mais à ceux-là il faut dire : Insensés, les Écritures ont été faites pour Dieu; non Dieu pour les Écritures.* Or, les personnes de toute condition, et en tout temps, ont coutume, dans le langage courant, de jurer par Dieu. Donc, à plus forte raison, leur sera-t-il permis de jurer par les Évangiles ». — La troisième objection fait observer qu' « une même chose n'a pas des causes contraires; car les causes contraires sont causes de contraires. Or, il en est qui sont exclus du serment, en raison du défaut de la personne; comme les enfants avant l'âge de quatorze ans, et aussi ceux qui une fois ont été parjures. Il ne semble donc pas qu'il doive y en avoir qui soient empêchés de jurer, en raison de leur dignité, comme les clercs; ou à cause de la solennité du jour ». — La quatrième objection déclare qu' « aucun homme vivant en ce monde n'est d'une aussi grande dignité que l'ange; car il est dit en saint Matthieu, ch. XI (v. 11), que *celui qui est le plus petit dans le*

Royaume des cieux est plus grand que celui-là, c'est-à-dire Jean-Baptiste, vivant encore en ce monde. Or, il convient à l'ange de jurer. Nous lisons, en effet, dans l'*Apocalypse*, ch. x (v. 6), que l'*ange jura par Celui qui vit aux siècles des siècles*. Donc nul homme ne doit être excusé du serment pour une raison de dignité ».

L'argument *sed contra* en appelle à deux textes du Droit. — « Il est dit, II, q. v (can. *Si quis presbyter*) : *Que le prêtre, au lieu du serment, soit interrogé au nom de la sainte consécration*. Et XXII, q. v (can. *Nullus*), il est dit : *Nul de l'ordre ecclésiastique ne présumera de jurer quoi que ce soit à aucun laïque, sur les saints Évangiles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans le serment, il y a deux choses à considérer. — L'une se prend du côté de Dieu, dont le témoignage est introduit. Et, de ce chef, au serment est due la plus grande révérence. C'est pour cela que du serment sont exclus et les enfants avant les années de puberté, lesquels ne sont pas contraints de jurer, parce qu'ils n'ont pas encore l'usage parfait de la raison leur permettant de prêter le serment avec le respect qu'il requiert ; et, ensuite, les parjures, qui ne sont pas admis au serment, parce que leur passé fait présumer qu'ils n'apporteraient pas au serment le respect qui lui est dû. Et voilà pourquoi aussi, afin qu'au serment soit apporté tout le respect voulu, il est dit XXII, q. v (can. *Honestum*) : *Il est honnête que celui qui ose jurer sur les choses saintes le fasse à jeun, avec tout le respect et crainte de Dieu*. — L'autre chose à considérer dans le serment se tient du côté de l'homme, dont la parole est confirmée par le serment. Or, la parole de l'homme n'a besoin de confirmation que parce qu'on doute de cette parole. D'autre part, cela même est une dérogation à la dignité de la personne, qu'on doute de la vérité des choses qu'elle dit. Et voilà pourquoi aux personnes de grande dignité il ne convient pas de jurer. C'est pour cela qu'il est dit, II, q. v, cap. *Si quis presbyter*, que *les prêtres ne doivent point jurer pour de légères causes*. Toutefois, pour quelque nécessité, ou pour une grande utilité, il leur est permis de jurer ; surtout s'il s'agit d'affaires spirituelles ; et pour ces affaires aussi,

il est permis de jurer aux jours solennels, dans lesquels il faut vaquer aux choses spirituelles; mais, ces jours-là, il ne faut point prêter serment pour les choses temporelles, si ce n'est peut-être en raison d'une grande nécessité ». — On remarquera, dans ces prescriptions canoniques, si pleinement justifiées par la haute raison théologique, le soin qu'a toujours eu l'Église d'entourer du plus grand respect tout ce qui regarde les choses saintes et les ministres qui leur sont préposés.

L'*ad primum* déclare qu' « il en est qui ne peuvent point confirmer leur dire, à cause du défaut qui est le leur; et il en est d'autres dont le dire doit être à ce point certain qu'il n'ait pas besoin de confirmation ».

L'*ad secundum* fait observer que « le serment, considéré en lui-même, est d'autant plus saint et oblige d'autant plus qu'est plus grand ce par quoi l'on jure, comme le dit saint Augustin, *à Publicola* (ép. XLVII, ou CLIV). Et, à ce titre, c'est plus de jurer par Dieu que de jurer par les Évangiles. Mais l'inverse peut se produire, en raison du mode de jurer; par exemple, si le serment qui se fait par les Évangiles se fait avec une certaine délibération et solennité, tandis que le serment qui se fait par Dieu se fait à la légère et sans délibération », comme il arrive dans la pratique de la vie.

L'*ad tertium* dit que « rien n'empêche qu'une même chose soit enlevée par des causes contraires par mode de surabondance et de défaut », comme il arrive en fait pour la plupart des vertus, dont les vices contraires s'opposent entre eux de cette double sorte. « Et c'est de cette manière que quelques-uns sont empêchés de prêter serment, parce qu'ils sont d'une trop grande autorité pour qu'il leur convienne de jurer; et d'autres, parce qu'ils sont de trop peu d'autorité pour qu'on se tienne à leur serment ».

L'*ad quartum* explique que « le serment de l'ange n'est pas introduit pour quelque défaut qui soit en lui et comme si l'on ne devait pas croire à sa simple parole; mais pour montrer que ce qu'il dit procède de la disposition infaillible » et irrévocable « de Dieu. Et c'est ainsi, du reste, remarque saint Thomas, que Dieu Lui-même est marqué jurer, dans les Écritures, pour mon-

trer l'immutabilité de ce qui est dit; comme l'Apôtre le note dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 17) ».

La question du serment était la première de celles qui devaient traiter de l'acte extérieur de la religion par lequel on fait usage du Nom divin. — Il en est une seconde. C'est celle où « nous devons étudier l'usage qu'on fait du Nom divin par mode d'adjuration ».

QUESTION XC

DE L'USAGE DU NOM DIVIN PAR MODE D'ADJURATION

Cette question comprend trois articles :

1° S'il est permis d'adjurer les hommes?
2° S'il est permis d'adjurer les démons?
3° S'il est permis d'adjurer les créatures irraisonnables?

Article Premier.

S'il est permis d'adjurer l'homme?

En discutant la licéité de l'adjuration, saint Thomas nous en dira la nature. — Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis d'adjurer l'homme ». — La première est formée d'un texte d'Origène. « Origène, en effet, dit, *sur saint Matthieu* (ch. XXVI, v. 63) : *J'estime qu'il ne faut point que l'homme qui veut vivre selon l'Évangile, en adjure quelque autre. Car s'il n'est pas permis de jurer, selon le commandement évangélique, il est manifeste qu'il n'est pas permis non plus d'adjurer quelqu'un. Et l'on voit, par là, que le Prince des prêtres adjura d'une façon illicite Jésus par le Dieu vivant* ». — La seconde objection dit que « quiconque adjure quelqu'un, d'une certaine manière le contraint. Or, il n'est point permis de forcer quelqu'un contre son gré. Donc il semble qu'il n'est point permis d'adjurer quelqu'un ». — La troisième objection arguë d'une définition nominale de l'adjuration. « Adjurer est induire quelqu'un *à jurer*. Or, induire quelqu'un à jurer appartient aux supérieurs, qui peuvent imposer le serment à leurs inférieurs. Donc les inférieurs ne peuvent point adjurer leurs supérieurs ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « nous conjurons

Dieu Lui-même, le suppliant par certaines choses saintes. De même, l'Apôtre conjure les fidèles *par la miséricorde de Dieu*, comme on le voit dans l'épître *aux Romains*, ch. XII (v. 1); chose qui semble revenir à une certaine adjuration. Donc il est permis d'adjurer les autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « celui qui jure d'un serment où se trouve une promesse, par la révérence du Nom divin qu'il introduit pour confirmer sa promesse, s'oblige lui-même à faire ce qu'il promet ; et c'est s'ordonner soi-même d'une façon immuable à faire quelque chose. Or, de même que l'homme peut s'ordonner lui-même à faire quelque chose; de même aussi il peut ordonner les autres : les supérieurs, en les priant; les inférieurs, en leur commandant, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 88, art. 1). Lors donc que l'une et l'autre ordination est confirmée par quelque chose de divin, on a l'adjuration. Il y a toutefois cette différence : que l'homme est le maître de ses actes; tandis qu'il n'est pas le maître de ce qui doit être fait par un autre. Il suit de là qu'il peut s'imposer à lui-même la nécessité, par l'invocation du Nom divin ; et cette nécessité, il ne peut pas l'imposer aux autres, à moins qu'il ne s'agisse de ceux qui lui sont soumis et qu'il peut contraindre par l'obligation du serment qu'ils lui ont prêté. Si donc quelqu'un, par l'invocation du Nom divin ou de toute autre chose sacrée, entend imposer à quelque autre, qui ne lui est point soumis, en l'adjurant, la nécessité de faire quelque chose, une telle adjuration est illicite; parce qu'il usurpe sur un autre un pouvoir qu'il n'a pas » [et remarquons, une fois de plus, au passage, ce merveilleux respect de saint Thomas pour la liberté des hommes et pour la parfaite harmonie des rapports sociaux qu'ils doivent avoir entre eux]. « Mais les supérieurs peuvent, en raison de quelque nécessité, astreindre leurs inférieurs par un tel mode d'adjuration. Que si l'homme entend seulement, par la révérence du Nom divin ou de quelque chose sacrée, obtenir quelque chose d'un autre, sans lui imposer de nécessité, une telle adjuration est possible à l'égard de n'importe qui ». Elle revient à une forme de prière ou de supplication, tout à l'honneur de celui à qui on l'adresse, puis-

qu'aussi bien on le suppose plein de respect et de déférence pour Dieu ou pour les choses saintes. — Il eût été difficile de mieux montrer, en quelques mots, la nature de l'adjuration, à l'endroit des autres hommes, sa licéité et sa très haute portée.

L'*ad primum* explique qu' « Origène parle de l'adjuration par laquelle on entend imposer à un autre la nécessité d'agir comme on se l'impose à soi-même en jurant; et c'est ainsi, en effet, que le Prince des prêtres eut la présomption d'adjurer Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

L'*ad secundum* répond que « cette raison procède de l'adjuration qui impose la nécessité ».

L'*ad tertium* déclare qu' « adjurer n'est pas induire quelqu'un à jurer », comme le disait à tort l'objection; « mais, par une certaine similitude du serment que l'on introduit soi-même, provoquer quelque autre à faire quelque chose ». Et, en ce sens, nous pouvons adjurer n'importe qui, et Dieu Lui-même, ainsi que le notait l'argument *sed contra*. « Toutefois, c'est d'une autre manière que nous usons de l'adjuration par rapport à l'homme et par rapport à Dieu. Car, en adjurant l'homme, nous entendons changer sa volonté par la révérence d'une chose sacrée. Il n'en est pas ainsi quand il s'agit de Dieu, dont la volonté est immuable. Mais, que nous obtenions de Dieu quelque chose par sa volonté éternelle, cela ne vient pas de nos mérites; cela vient de sa bonté »; et c'est à cette bonté que nous en appelons, quand nous le conjurons de nous accorder quelque chose.

S'il est permis d'adjurer Dieu et les hommes, est-il aussi permis d'adjurer les démons? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est permis d'adjurer les démons?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis d'adjurer les démons ». — La première est encore un texte

d' « Origène », qui « dit, *sur saint Matthieu* (ch. XXVI, v. 63) : *Il ne rentre pas dans le pouvoir donné par le Sauveur, d'adjurer les démons ; c'est là chose judaïque.* Or, nous ne devons pas imiter les rites des Juifs, mais plutôt user du pouvoir donné par le Christ. Donc il n'est point permis d'adjurer les démons ». — La seconde objection remarque qu' « il en est beaucoup qui invoquent les démons par des incantations nécromanciennes ; ce qui est adjurer. Si donc il était permis d'adjurer les démons, il serait permis d'user des incantations nécromanciennes. Or, c'est là chose fausse. Donc le reste l'est aussi ». — La troisième objection déclare que « quiconque adjure quelqu'un, par cela même engage une certaine société avec lui. Or, il n'est point permis d'engager société avec les démons ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 20) : *Je ne veux point que vous soyez les associés des démons.* Donc il n'est point permis d'adjurer les démons ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Marc, chapitre dernier (v. 17) : *En mon Nom, vous chasserez les démons.* Or, amener quelqu'un à faire quelque chose en raison du Nom divin, c'est adjurer. Donc il est permis d'adjurer les démons ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), il est un double mode d'adjurer : l'un, par mode de prière ou d'inclination, en raison de la révérence d'une chose sacrée ; l'autre, par mode de compulsion. — Selon le premier mode, il n'est point permis d'adjurer les démons ; parce que ce mode d'adjurer semble se référer à une certaine bienveillance ou amitié, dont il n'est point permis d'user envers les démons. — Mais, du second mode, qui se fait par compulsion, il nous est permis d'user pour certaines choses ; et pour d'autres, non. C'est qu'en effet, dans le cours de cette vie, nous avons les démons pour ennemis ; mais leurs actes ne sont pas soumis à notre disposition : ils sont soumis à la disposition de Dieu et des saints anges, car, selon que le dit saint Augustin au livre III de *la Trinité* (ch. IV), *l'esprit déserteur est régi par l'esprit juste.* Nous pouvons donc, usant de l'adjuration, repousser, par la vertu du Nom divin, les démons à titre d'ennemis, les empêchant de nous nuire spirituellement

ou temporellement, en raison du pouvoir donné par le Christ, selon cette parole marquée en saint Luc, ch. x (v. 19) : *Voici que je vous ai donné tout pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions et sur toute vertu de l'ennemi : et il ne vous nuira pas.* Mais il n'est point permis de les adjurer pour apprendre d'eux quelque chose, ou aussi pour obtenir quelque chose par eux ; car cela se rapporterait à une certaine société qui s'engagerait avec eux : à moins peut-être que par une inspiration spéciale ou par une révélation divine quelques saints n'usent de l'opération du démon pour certains effets; comme on lit du bienheureux Jacques (S. Jacques le Majeur), qu'il se fit amener Hermogène par les démons ». Cf. Fabricius : *Apocryphes du Nouveau Testament,* tome II, liv. IV, ch. III. Il ne s'agit là que d'un récit apocryphe, sur lequel on ne peut pas faire grand fond ; quelle que soit d'ailleurs la possibilité du fait en lui-même, comme vient de nous l'expliquer saint Thomas.

L'*ad primum* explique, ici encore, qu'« Origène parle de l'adjuration qui ne se fait point par voie de puissance et par mode de compulsion, mais plutôt en recourant à une sorte de supplication bienveillante ».

L'*ad secundum* dit que « les nécromanciens usent des adjurations et des invocations des démons pour obtenir ou apprendre d'eux quelque chose ; et ceci est illicite, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Aussi bien, saint Jean Chrysostome, expliquant, dans saint Marc, ch. I (v. 25), la parole adressée par le Seigneur à l'esprit immonde : *Tais-toi et sors de cet homme,* dit (sermon II *sur Lazare*) : *Le Seigneur nous donne là un dogme salutaire ; savoir que nous ne croyions pas les démons, quelque vérité qu'ils nous annoncent* ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens et fait remarquer que « cette raison donnée par l'objection procède de l'adjuration par laquelle on implore le secours des démons en vue d'accomplir ou de connaître quelque chose : ceci, en effet, semble appartenir à une certaine société qu'on aurait avec eux. Mais que l'homme par voie d'adjuration repousse les démons, c'est, au contraire, s'éloigner de leur société ».

Nul doute qu'on ne puisse user d'adjuration à l'endroit des démons, à l'effet de briser leur action néfaste et de les empêcher de nuire. — Peut-on également user d'adjuration, même à l'endroit des créatures irraisonnables? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il est permis d'adjurer la créature irraisonnable?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis d'adjurer la créature irraisonnable ». — La première arguë de ce que « l'adjuration se fait par la parole. Or, c'est en vain qu'on adresse la parole à qui n'a pas l'intelligence, comme sont les créatures irraisonnables. Donc il est vain et illicite d'adjurer la créature irraisonnable ». — La seconde objection dit que « l'adjuration semble appartenir à qui appartient la prestation du serment (en latin *juratio*). Or, la prestation du serment ne se fait point à l'égard de la créature irraisonnable. Donc il semble qu'il n'est point permis d'user d'adjuration à son endroit ». — La troisième objection rappelle qu' « il est un double mode d'adjuration, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. 1, 2). L'une est par mode de prière : de celle-là, nous ne pouvons pas user à l'égard de la créature irraisonnable, qui n'a point la maîtrise de son acte. L'autre est par mode de compulsion : de celle-là, non plus, semble-t-il, nous ne pouvons user; car il ne nous appartient pas de commander aux créatures irraisonnables, mais cela appartient seulement à Celui dont il est dit, en saint Matthieu, ch. VIII (v. 27), *que les vents et la mer lui obéissent*. Donc, en aucune manière, il n'est permis, semble-t-il, d'user d'adjuration à l'endroit des créatures irraisonnables ».

L'argument *sed contra* se réfère encore aux récits apocryphes dont il a déjà été question, à propos de l'article précédent. « On lit », en effet, dans ces récits (liv. VI. ch. XVI) « que Simon et Judas adjuraient les dragons et leur commandaient

de se retirer dans des lieux déserts ». — Des faits analogues se rencontrent assez fréquemment dans les vies des saints.

Au corps de l'article, saint Thomas nous montre d'abord comment les actions des créatures irraisonnables peuvent se référer à d'autres qu'à elles-mêmes. C'est qu'en effet « les créatures irraisonnables sont mues par d'autres à leurs propres opérations. Or, la même action appartient à ce qui est mû et actionné et à ce qui meut et actionne ; c'est ainsi que le mouvement de la flèche » et la percussion du but par elle « est aussi une certaine opération de l'archer » qui l'a lancée. « Il suit de là que l'opération de la créature irraisonnable n'est pas seulement attribuée à elle, mais principalement à Dieu, par la disposition de qui toutes choses sont mues. Elle se réfère aussi au démon, qui, par la permission divine, use de certaines créatures irraisonnables pour nuire aux hommes. On voit, par là, que l'adjuration dont on use à l'égard de la créature irraisonnable peut s'entendre d'une double manière. Ou en ce sens que l'adjuration se réfère à la créature irraisonnable elle-même en elle-même ; et, dans ce sens, ce serait chose vaine d'adjurer la créature irraisonnable. Ou, en telle sorte que l'adjuration se réfère à celui par qui la créature irraisonnable est mue et actionnée. Dans ce second sens, c'est d'une double manière qu'on adjure la créature irraisonnable. D'abord, par mode de prière adressée à Dieu : et ceci appartient à ceux qui par l'invocation divine accomplissent des miracles. Ensuite, par mode de compulsion visant le démon qui use pour nous nuire des créatures irraisonnables ; et tel est le mode d'adjurer dans les exorcismes de l'Église, par lesquels la puissance des démons est chassée des créatures irraisonnables. — Quant à adjurer les démons », dans les créatures irraisonnables, « en leur demandant du secours » par ces créatures, « ce n'est point permis ».

« Et, par là, dit saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

On aura remarqué la doctrine si lumineuse et si nette que nous a donnée saint Thomas dans cet article et dans le précé-

dent. Elle est la justification, par la raison théologique, de tout ce que l'Église ordonne et pratique au sujet des exorcismes. — La dernière question ayant trait aux actes extérieurs de la vertu de religion portant sur l'usage du Nom divin est celle « de l'usage qu'on fait du Nom divin en l'invoquant par la prière ou par la louange. Mais, parce que nous avons déjà parlé de la prière, il ne nous reste plus maintenant qu'à traiter de la louange ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCI

DE L'USAGE DU NOM DIVIN EN L'INVOQUANT PAR LA LOUANGE

Cette question comprend deux articles :

1° Si Dieu doit être loué des lèvres?
2° Si dans les louanges de Dieu on doit user de chants?

Article Premier.

Si Dieu doit être loué des lèvres?

Trois objections veulent prouver que « Dieu ne doit pas être loué des lèvres ». — La première est un mot très subtil d'« Aristote », qui « dit, au livre I de l'*Éthique* (ch. XII, n. 4; de S. Th., leç. 18) : *Aux excellents, ce n'est point la louange qui est due, mais quelque chose de plus grand et de meilleur*. Or, Dieu est au-dessus de tout ce qu'il y a de plus excellent. Donc ce n'est pas la louange qui est due à Dieu, mais quelque chose de plus grand qu'elle. Et voilà pourquoi il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XLIII (v. 33), que *Dieu est plus grand que toute louange* ». La réponse de saint Thomas nous montrera toute la portée de cette objection. — La seconde objection déclare que « la louange de Dieu appartient à son culte ; elle est, en effet, un acte de religion. Or, le culte de Dieu consiste dans l'esprit plus que dans la bouche ou les lèvres ; et voilà pourquoi le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XV (v. 7, 8) apporte contre certains ce mot d'Isaïe (ch. XXIX, v. 13) : *Ce peuple m'honore des lèvres ; mais son cœur est loin de moi*. Donc la louange de Dieu consiste plus dans le cœur que dans les lèvres ». — La troisième objection fait observer qu'« on loue les hommes pour les pro-

voquer à quelque chose de meilleur. De même, en effet, que les méchants s'enorgueillissent de leurs louanges ; de même les bons sont provoqués à de meilleures choses par les leurs. C'est ce qui a fait dire dans les *Proverbes*, ch. XXVII (v. 21) : *Comme l'argent s'éprouve dans le creuset, ainsi l'homme s'éprouve dans les louanges qu'il reçoit*. Or Dieu n'est point, par les paroles des hommes, provoqué à quelque chose de meilleur : soit parce qu'Il est immuable; soit parce qu'Il est souverainement bon et qu'il n'y a point pour Lui possibilité de croître. Donc Dieu ne doit pas être loué des lèvres » ou oralement.

L'argument *sed contra* cite le beau texte des psaumes, où « il est dit (ps. LXII, v. 6) : *La joie et l'exultation sur les lèvres, ma bouche vous louera* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « autre est la raison qui nous fait user de paroles envers Dieu, et autre la raison qui nous en fait user envers l'homme. Envers l'homme, en effet, nous usons de paroles pour lui exprimer, par ces paroles, les pensées de notre cœur qu'il est impuissant à connaître » par lui-même. « Et voilà pourquoi nous usons de louange parlée, envers l'homme, pour lui faire connaître, à lui ou aux autres, que nous avons une bonne opinion de celui que nous louons : afin que par là celui qui est loué soit provoqué à de meilleures choses ; et que ceux devant qui il est loué soient amenés par nous à avoir de lui une bonne opinion, qu'ils le révèrent et qu'ils l'imitent ». On remarquera cette double fin magnifique de la vraie louange parmi les hommes, et à quelle distance elle met cette vraie louange de la fausse louange instrument indigne de la flatterie ou de la perversité. — « Mais, poursuit saint Thomas, s'il s'agit de Dieu, nous usons de paroles, non point pour lui manifester nos pensées, à Lui qui scrute les cœurs ; nous usons de paroles pour nous porter nous-mêmes et ceux qui les entendent à le révérer. Il suit de là que la louange des lèvres est nécessaire, non pour Dieu Lui-même, mais pour celui qui le loue, lequel a ses affections excitées vers Dieu par la louange qu'il fait de lui ; selon cette parole du psaume (XLIX, v. 23) : *Le sacrifice de la louange m'honore ; et là est le chemin par où je montre à l'homme le salut de Dieu*. Et, dans la mesure

où par ses affections l'homme qui loue Dieu monte vers Lui, dans cette mesure-là il s'éloigne des choses qui sont contraires à Dieu, selon cette parole d'Isaïe, ch. XLVIII (v. 9) : *Par ma louange, je te contiendrai et te mettrai un frein pour que tu ne périsses pas.* La louange des lèvres a aussi cet avantage, que le cœur des autres est provoqué à se tourner vers Dieu. Aussi bien il est dit dans le psaume (XXXIII, v. 2) : *Sa louange sera perpétuellement dans ma bouche :* et, après, il est ajouté (v. 3, 4) : *Que les doux l'entendent et soient dans la joie ; avec moi, glorifiez le Seigneur* ».

L'*ad primum*, prenant acte du mot d'Aristote cité par l'objection, explique que « nous pouvons parler de Dieu à un double titre. — D'abord, quant à son essence. Et, de ce chef, parce qu'il est incompréhensible et ineffable, Il est plus grand que toute louange. Aussi bien, à ce titre, ce qui lui est dû, c'est la révérence et l'honneur de latrie. C'est pour cela que dans le psautier de saint Jérôme (*psautier hébraïque*, ps. LXIV, v. 2), il est dit : *Devant toi, ô Dieu, la louange se tait*, quant au premier point ; et, quant au second : *A toi est rendu le vœu.* — D'une autre manière, nous pouvons parler de Dieu, en raison des effets produits par Lui et qui sont ordonnés à notre utilité. A ce titre, la louange est due à Dieu. Aussi bien il est dit dans Isaïe, ch. LXIII (v. 7) : *Je rappellerai les miséricordes du Seigneur ; je dirai la louange du Seigneur pour toutes les choses que le Seigneur nous a faites.* Et saint Denys dit, au chapitre premier des *Noms divins* (de S. Th., leç. 2) : *Tout hymne saint des théologiens*, c'est-à-dire toute louange divine » contenue dans les Écritures, « *tu trouveras qu'elle est ordonnée à manifester et à louer dans les noms qu'elle donne à Dieu, les émanations de bonté de la théarchie*, c'est-à-dire de la divinité ». — Pour bien entendre la doctrine de saint Thomas dans cet *ad primum*, il faut se référer à son commentaire du premier livre de l'*Éthique* d'Aristote, leçon 18. Il explique là le texte cité par l'objection ; et montre la différence qui existe, à parler strictement, selon l'enseignement d'Aristote, entre la louange et l'honneur. L'une et l'autre ont pour fondement et pour motif quelque excellence en celui qui est honoré ou loué ; mais l'excellence qui motive propre-

ment l'honneur est l'excellence du sujet selon qu'il est en lui-même et considéré d'une façon absolue, non d'une façon subordonnée à quelque autre chose en dehors de lui ; l'excellence, au contraire, qui motive la louange, selon qu'elle se distingue de l'honneur, est une excellence qui se dit par rapport à quelque autre chose et en fonction de ce quelque autre chose. On voit par là que l'excellence qui fonde l'honneur est d'un ordre transcendant et l'emporte, de soi, sur l'excellence qui fonde la louange. Aussi bien remarquera-t-on que la louange se donne à des choses qui ne motivent point l'honneur ; c'est ainsi qu'on louera quelqu'un même pour sa beauté, ou sa santé, ou sa force physique ; mais on ne l'honorera point pour de tels avantages : l'honneur est réservé à ce qui constitue la perfection morale de l'homme, tels les actes de vertu ; ou encore à ce qui est un reflet, en lui, de la majesté et de l'excellence de Dieu en Lui-même. Toutefois, il demeure vrai que ce qui motive l'honneur motive à plus forte raison la louange.

L'*ad secundum* accorde que « la louange de bouche est inutile à celui qui la donne, s'il n'y a en même temps la louange du cœur qui dit à Dieu sa louange tandis qu'il considère avec amour *la grandeur de ses œuvres* », selon ce beau texte de l'*Ecclésiastique*, ch. XVII, v. 7, 8 : *Il a mis son œil dans le cœur des hommes, pour leur montrer la grandeur de ses œuvres : et ainsi ils loueront son saint Nom, et publieront les merveilles de ses œuvres*. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, la louange extérieure des lèvres ou de la bouche vaut par elle-même à l'effet d'exciter l'affection intérieure de celui qui la donne, et à l'effet de provoquer les autres afin qu'eux aussi louent le Seigneur, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « si nous louons Dieu, ce n'est pas pour son utilité à Lui » et comme si nous devions lui apprendre ou lui manifester quelque chose ; « mais pour notre utilité à nous, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — On pourrait ajouter aussi que la louange extérieure est offerte à Dieu pour lui rendre l'hommage de nos lèvres, en même temps que celui du cœur, tout ce qui est en nous devant à sa façon payer à Dieu le tribut de reconnaissance auquel Il a droit.

La louange, au sens proprement extérieur de ce mot et selon qu'elle implique l'usage de la parole disant l'excellence de celui qui en est l'objet, notamment cette excellence qui se manifeste en fonction d'un bien distinct d'elle-même, est due à Dieu ; car de l'excellence divine découlent sur toutes les créatures les innombrables bienfaits dont elles vivent : et la nature de l'homme est telle que par la louange extérieure il doit s'exciter lui-même et exciter ceux qui l'entourent à avoir au cœur, d'une manière chaque jour plus parfaite, les sentiments que de tels bienfaits motivent. — Mais faut-il aller plus loin encore ; et devons-nous dire que dans sa louange de Dieu, l'homme doit utiliser les chants ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les chants doivent être employés dans la louange divine?

Cinq objections veulent prouver que « les chants ne doivent pas être employés dans la louange divine ». — La première arguë du mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Colossiens* ch. III (v. 16) : *Vous instruisant et vous avertissant vous-mêmes dans des psaumes, et des hymnes, et des cantiques spirituels*. Or, nous ne devons rien employer dans le culte divin en dehors des choses qui nous sont livrées par l'autorité de l'Écriture. Donc il semble que nous ne devons pas user dans les divines louanges de chants corporels, mais seulement de cantiques spirituels » et purement intérieurs. — La seconde objection est un très beau texte de « saint Jérôme », qui, « sur cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 19) : *Chantant et psalmodiant dans vos cœurs au Seigneur*, dit : *Qu'ils écoutent cela, les adolescents auxquels est confié dans l'église, l'office de psalmodier, que ce n'est point par la voix, mais par le cœur qu'il faut chanter pour Dieu ; et qu'il ne faut point, à la manière des chanteurs de théâtre ou de tragédie, oindre sa gorge ou les cordes vocales, usant pour cela de recettes, afin que soient entendus dans*

l'église les modulations et les chants du théâtre. Donc il ne faut point user de chants dans les louanges de Dieu ». — La troisième objection fait observer que « louer Dieu convient aux petits et aux grands; selon cette parole de l'*Apocalypse*, ch. XIX (v. 5) : *Dites la louange à notre Dieu, vous tous ses serviteurs et qui le craignez, petits et grands*. Or il ne convient pas aux plus grands ou aux plus dignes qui sont dans l'église, de chanter. Saint Grégoire dit, en effet, et on le trouve dans les Décrets, dist. XCII, chap. *In sancta Romana Ecclesia : J'ordonne par le présent décret, que, sur ce Siège, les ministres sacrés, à l'autel, ne doivent point chanter*. Donc les chants ne conviennent pas aux louanges divines ». — La quatrième objection dit que « dans l'ancienne loi, Dieu était loué avec des instruments de musique et des chants de voix humaines; selon cette parole du psaume (XXXII, v. 2, 3) : *Prenez la harpe pour accompagner vos cantiques au Seigneur; prenez la lyre à dix cordes et joignez-en l'harmonie à vos voix : chantez au Seigneur des cantiques nouveaux*. Or, les instruments de musique, tels que la harpe et la lyre, l'Église n'en use point dans la louange de Dieu, pour ne point paraître judaïser. Donc, par la même raison, il ne faut point user de chants en louant Dieu ». — La cinquième objection déclare que « la louange de l'esprit ou du cœur l'emporte sur celle des lèvres ou de la bouche. Or, la louange de l'esprit et du cœur est empêchée par les chants : soit parce que l'attention de ceux qui chantent est détournée de la considération des choses qu'ils chantent, alors qu'ils s'appliquent au chant; soit aussi parce que les choses qui sont chantées peuvent être moins comprises par les autres que si on les disait sans chant. Donc les chants ne doivent pas être employés dans la louange de Dieu ». On aura remarqué le côté particulièrement intéressant de cette dernière objection. Il est assez piquant de la rapprocher d'une observation analogue faite par Corneille, dans l'« examen » d'une de ses pièces, au sujet du chant employé dans le théâtre. « Je me suis bien gardé, disait le grand tragique, de faire rien chanter qui fût nécessaire à l'intelligence de la pièce, parce que, communément, les paroles qui se chantent étant mal entendues des auditeurs, pour la confusion des

voix qui les prononcent ensemble, elles auraient fait une grande obscurité dans le corps de l'ouvrage, si elles avaient eu à les instruire de quelque chose d'important » (Examen d'*Andromède*). Nous verrons tout à l'heure comment saint Thomas résoudra l'objection.

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que « saint Ambroise, dans l'église de Milan, institua les chants, comme le rapporte saint Augustin au livre IX des *Confessions* (ch. VII) ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art préc.), la louange vocale est nécessaire à cette fin, de provoquer les affections de l'homme vers Dieu. Il suit de là que tout ce qui pourra être utile à cette fin, sera mis en œuvre à propos dans la louange divine. Or, il est manifeste que selon les diverses mélodies des sons les esprits des hommes sont diversement disposés; comme on le voit par Aristote, au livre VIII des *Politiques* (chap. V; continuation du commentaire de saint Thomas, leç. 2), et par Boèce, au prologue de sa *Musique*. C'est donc chose salutaire qu'il ait été institué qu'on userait des chants, dans la louange divine, afin que les esprits de ceux qui sont infirmes fussent davantage provoqués à la dévotion. Aussi bien, saint Augustin dit, au livre X de ses *Confessions* (ch. XXXIII) : *Je suis amené à approuver la coutume de chanter dans l'Église, afin que par le plaisir des oreilles l'esprit de ceux qui sont infirmes s'élève au sentiment de la piété.* Et, parlant de lui-même, il dit, au livre IX (ch. VI) », s'adressant à Dieu : « *Je pleurais en entendant tes hymnes et tes cantiques, profondément ému par les voix de ton Église résonnant suavement à mes oreilles* ». — Quelle plus belle justification du chant dans l'Église, que cette admirable *confession* du grand saint Augustin?

L'*ad primum* explique qu' « on peut appeler *cantiques spirituels*, non seulement ceux qui se chantent intérieurement, en esprit, mais aussi ceux qui sont chantés extérieurement des lèvres, en tant que par ces sortes de cantiques, la dévotion spirituelle est provoquée » ou excitée.

L'*ad secundum* dit que « saint Jérôme ne réprouve pas purement et simplement le chant; mais il blâme ceux qui dans l'église chantent d'une façon théâtrale, non pour exciter la

dévotion, mais par ostentation ou pour provoquer le plaisir. Aussi bien », le même « saint Augustin », dont nous lisions, tout à l'heure, la belle et touchante déclaration en faveur du chant, « dit, au livre X des *Confessions* (ch. XXXIII) : *Quand il m'arrive que le chant m'émeuve plus que la chose qui est chantée, je me punis en avouant que j'ai péché : et alors j'aimerais mieux ne pas entendre la voix qui chante* ».

L'*ad tertium* déclare, en une parole d'or, que « c'est une façon plus noble de provoquer les hommes à la dévotion par l'enseignement et la prédication, que par le chant. Et voilà pourquoi les diacres et les prélats, à qui il convient de provoquer les esprits des hommes vers Dieu par la prédication et l'enseignement, ne doivent point vaquer ou s'appliquer au chant — *cantibus insistere* — pour n'être point par là détournés d'un office plus important — *ne per hoc a majoribus retrahantur*. Aussi bien saint Grégoire ajoute, au même endroit : C'est une coutume très répréhensible, que des clercs constitués dans l'ordre du diaconat s'appliquent à la modulation de la voix — *modulationi vocis inserviant* — eux à qui il convenait de vaquer à l'office de la prédication et au soin des aumônes ». — On voit, par ce texte de saint Grégoire, et par la réponse où saint Thomas l'encadre, que s'il est défendu aux clercs majeurs de chanter, ce n'est pas d'une façon absolue et comme si le chant ne leur convenait pas ; mais en ce sens qu'ils ne doivent pas faire leur profession de s'occuper de chant, quand ils sont appelés par leur office à un ministère plus directement et plus excellemment utile aux âmes.

L'*ad quartum* en appelle à « Aristote » lui-même, qui « dit, au livre VIII des *Politiques* (ch. VI, n. 5 ; cont. de S. Th., leç. 2) que *pour instruire, il ne faut point recourir aux chalumeaux ou à tout autre instrument artificiel, comme la harpe, ou autre chose de même genre ; mais à ce qui peut rendre bons ceux qui entendent*. C'est qu'en effet, explique saint Thomas, ces sortes d'instruments de musique portent plutôt l'esprit dans le sens du plaisir, qu'ils ne servent à former intérieurement de bonnes dispositions. Et si, dans l'Ancien Testament, il y avait l'usage de ces instruments, c'est parce que le peuple était davan-

tage dur et charnel : aussi bien fallait-il qu'il fût provoqué » à servir Dieu, « par ces sortes d'instruments ; comme il l'était aussi par des promesses terrestres. C'était encore parce que ces sortes d'instruments avaient un sens figuratif ». — On ne saurait trop souligner cette réponse de saint Thomas, pour montrer combien peu sont dans l'esprit du Testament Nouveau ceux qui voudraient introduire dans nos églises l'abus des instruments de musique, — exception faite évidemment pour l'harmonium ou l'orgue, qui est, par excellence, l'instrument fait pour accompagner le chant liturgique.

L'*ad quintum* établit une distinction lumineuse entre les diverses manières de vaquer au chant et de l'entendre. « Le chant dont on use en y mettant toute son application pour l'effet du plaisir qu'il cause, abstrait et détourne l'esprit de la considération des choses qui sont chantées. Mais si quelqu'un chante en vue de la dévotion, il considère plus attentivement les choses qui sont dites : soit parce qu'il reste plus longtemps sur chacune d'elles ; soit parce que, selon que le dit saint Augustin, au livre X des *Confessions* (ch. XXXIII) », en une formule d'infinie profondeur, « *toutes les affections de notre esprit et de notre cœur selon leur diversité ont leurs modes propres dans la voix et dans le chant qui vont à les exciter par une mystérieuse familiarité* » et sympathie. « Et la même raison vaut pour ceux qui entendent : lesquels, même si parfois ils ne comprennent pas les choses qui sont chantées, comprennent cependant pour quoi on les chante, c'est-à-dire pour la louange de Dieu ; et cela suffit à exciter leur dévotion ». — Cette réponse, jointe à la doctrine des réponses précédentes et du corps de l'article, est excellemment de nature à justifier toutes les prescriptions de l'Église, notamment celles du Pape Pie X, sur le culte du plain-chant ou du chant grégorien, à l'exclusion de toute musique profane dans le service de Dieu.

Avec cette question de la louange divine se termine l'étude des actes de la religion, qui formait la seconde partie du traité consacré à cette vertu. — Nous devons maintenant aborder la troisième partie de ce traité, où « il nous faut considérer les

vices opposés à la religion. Nous traiterons d'abord de ceux qui conviennent avec elle, en ce qu'ils rendent un culte à la divinité; puis, de ceux qui ont une opposition manifeste à la religion, par le mépris des choses qui touchent au culte divin. Les premiers appartiennent à la superstition; les seconds, à l'irréligiosité. — Ainsi donc, nous traiterons, d'abord, de la superstition et de ses parties (q. 92-96); puis, de l'irréligiosité et de ses parties » (q. 97-100). — La superstition considérée en général va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XCII

DE LA SUPERSTITION

Cette question comprend deux articles :

1° Si la superstition est un vice contraire à la religion?
2° Si elle a plusieurs parties ou espèces?

Article Premier.

Si la superstition est un vice contraire à la religion?

Trois objections veulent prouver que « la superstition n'est pas un vice contraire à la religion ». — La première déclare qu' « un contraire ne se met point dans la définition de son contraire. Or, la religion se met dans la définition de la superstition. On définit, en effet, la superstition : *une religion qui dépasse la mesure*, comme on le voit par la glose sur l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 23), à propos de ces mots : *choses qui ont raison de sagesse dans la superstition*. Donc la superstition n'est pas un vice opposé à la religion ». — La seconde objection est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lett. *S*), que d'après Cicéron, furent appelés superstitieux, ceux qui priaient tous les jours et offraient des sacrifices, pour que leurs fils leur survécussent (en latin *superstites fierent*). Or, cela peut être fait aussi selon le culte de la vraie religion. Donc la superstition n'est pas un vice opposé à la religion ». — La troisième objection fait remarquer que « la superstition », jusque dans le mot qui l'exprime, « semble impliquer un certain excès. Or, la religion ne peut pas avoir d'excès ; parce que, en elle, selon qu'il a été dit plus haut (q. 81, art. 5, *ad 3um*), nous n'arrivons point à rendre à Dieu l'égal de

ce que nous lui devons. Donc la superstition n'est pas un vice opposé à la religion ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que « saint Augustin dit, au livre *Des dix cordes* (ch. IX) : *Tu touches la première corde, par laquelle on rend au Dieu unique le culte qui lui est dû : et aussitôt tombe la bête de la superstition*. Or, le culte du Dieu unique appartient à la religion. Donc la superstition est opposée à la religion ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce que, « comme il a été dit plus haut (q. 81, art. 5, *ad 3um*), la religion est une vertu morale. Or, toute vertu morale consiste dans le milieu, comme il a été vu plus haut (*Ia-IIae*, q. 64, art. 1). C'est donc un double vice qui s'oppose à la vertu morale : l'un, par excès; l'autre, par défaut. Mais parce que le milieu de la vertu peut être dépassé, non pas seulement à considérer la circonstance qui regarde la quantité, mais encore selon les autres circonstances, il arrivera que dans certaines vertus, telles la magnanimité et la magnificence, le vice dépassera le milieu de la vertu, non comme tendant à quelque chose de plus grand que la vertu, car il tendra peut-être à quelque chose de moindre, mais en tant qu'il fait une chose pour qui il ne faut pas, ou quand il ne faut pas, ou selon toute autre chose semblable, comme on le voit par Aristote, au livre IV de l'*Éthique*. Nous dirons donc que la superstition est un vice qui s'oppose à la religion par excès, non qu'elle donne au culte divin plus que ne fait la vraie religion, mais parce qu'elle rend le culte divin ou à qui il ne faut pas, ou selon la manière qu'il ne faut pas ».

L'*ad primum* fait observer que « comme on parle de bien, par métaphore, même dans le mal, et c'est ainsi qu'on dira un bon voleur; pareillement, aussi, les noms des vertus sont quelquefois employés, par mode de transposition, quand il s'agit du mal : c'est ainsi que la prudence est mise quelquefois pour l'astuce, comme en ce texte de saint Luc, ch. XVI (v. 8) : *Les enfants de ce siècle sont plus prudents que les enfants de la lumière*. Et c'est de cette sorte que la superstition est dite être une religion ».

L'*ad secundum* dit que « autre chose est l'étymologie d'un nom; et autre chose, sa signification. L'étymologie, en effet, se prend selon ce d'où le nom a été tiré quand on a voulu l'utiliser pour signifier quelque chose; la signification, au contraire, se prend en raison de ce en vue de quoi on a fait usage de ce nom quand on l'a utilisé pour signifier. Et ces deux choses peuvent quelquefois être diverses. C'est ainsi que le mot *pierre* », en latin *lapis, lapidis,* « a été pris du fait de *blesser le pied* », en latin *laesio pedis;* « et cependant, il ne signifie point cela; sans quoi, le fer, qui peut aussi blesser le pied, serait une pierre. De même, pour le mot *superstition* ». A supposer que l'étymologie empruntée à Cicéron par saint Isidore soit exacte, « il n'est point nécessaire que ce mot signifie ce d'où on l'a tiré ».

L'*ad tertium* accorde que « la religion ne saurait excéder en ce qui est de la quantité » en elle-même et d'une façon « absolue. Elle est cependant susceptible d'excès dans l'ordre de la quantité de proportion, selon que dans le culte divin on fait quelque chose qui ne doit pas être fait ». — On n'en fera jamais trop pour Dieu, à considérer ce qu'on lui doit; mais il se peut qu'on lui rende ce qu'on lui doit d'une façon indue. De même, on n'excédera jamais dans le culte de latrie adressé au vrai Dieu; mais il se peut qu'on excède, en rendant ce culte à quelque autre qu'au vrai Dieu.

Ceci nous amène à nous demander s'il peut y avoir diverses sortes ou diverses espèces de superstition. — C'est l'objet de l'article qui suit, où saint Thomas nous donnera la clef de tout ce que nous aurons à dire dans les quatre questions qui vont suivre.

Article II.

S'il y a diverses espèces de superstition?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a point diverses espèces de superstition ». — La première en appelle à « Aris-

tote », qui « dit, au livre I des *Topiques* (ch. XIII, n. 8), que *si l'un des contraires s'entend d'une façon multiple, l'autre s'entendra de même*. Or, la religion, à laquelle la superstition s'oppose, n'a point des espèces diverses; mais tous ses actes se réfèrent à une seule espèce. Donc la superstition, non plus, n'aura pas des espèces diverses ». — La seconde objection déclare que « les extrêmes opposés portent sur une même chose. Or, la religion, à laquelle la superstition s'oppose, a pour objet les choses qui nous ordonnent à Dieu, comme il a été vu plus haut (q. 81, art. 1). Donc la superstition, qui s'oppose à la religion, ne peut point présenter des espèces diverses en raison de certaines divinations relatives aux événements humains, ou en raison de certaines observances portant sur les actes des hommes ». — La troisième objection cite à nouveau « la glose », qui, « dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 23), sur ce mot : *choses qui ont raison de sagesse dans la superstition*, ajoute : c'est-à-dire *dans la religion simulée*. Donc la simulation devrait aussi compter parmi les espèces de superstition ».

L'argument *sed contra* se réfère à l'autorité de « saint Augustin », qui, « dans le second livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. XX et suiv.), assigne diverses espèces de superstition ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. « Comme il a été dit, le vice de la superstition consiste en ce que le milieu de la vertu est dépassé selon certaines circonstances. Or, selon qu'il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 72, art. 9), ce n'est point toute diversité des circonstances viciées qui varie l'espèce du péché, mais seulement quand elles se réfèrent à divers objets ou à diverses fins; c'est, en effet, par là que les actes moraux se spécifient, comme il a été vu plus haut (I^a-2^{ae}, q. 1, art. 3; q. 18, art. 2, 6). L'espèce de la superstition se diversifiera donc, premièrement, du côté de l'objet. Car le culte divin peut être rendu : — ou à Celui à qui il doit être rendu, c'est-à-dire au vrai Dieu, mais d'*une façon indue* : et c'est là la première espèce de superstition ; — ou à qui il ne doit pas être rendu, c'est-à-dire à quelque créature que ce soit; et ceci est l'autre genre de superstition, qui se divise en multiples espèces, selon les diverses fins du culte

divin. — C'est qu'en effet, le culte divin est ordonné, premièrement, à honorer Dieu ou à lui rendre la révérence et le respect qui lui sont dus. De ce chef, la première espèce de ce genre est l'*idolâtrie*, qui rend, contrairement à ce qui est dû, l'honneur divin à la créature. — Secondement, le culte divin est ordonné à ce que l'homme soit instruit par Dieu à qui il rend son culte. Et, de ce chef, on a la superstition de la *divination*, qui consulte les démons par certains pactes conclus avec eux de façon tacite ou expresse. — Troisièmement, le culte divin est ordonné à une certaine direction des actes humains selon les prescriptions établies par Dieu, objet du culte. Et, à ceci, appartient la superstition de certaines *observances*. — Ces trois choses sont touchées par saint Augustin, au livre II de la *Doctrine chrétienne* (ch. xx), où il dit qu'*est superstitieux tout ce qui a été institué par les hommes ayant trait à la fabrication ou au culte des idoles;* ce qui se rapporte à la première espèce. — Puis, il ajoute : *ou ayant trait à des consultations ou à certains pactes et signes de complaisance et d'alliance avec les démons;* et ceci se rapporte à la seconde espèce. — Enfin, un peu après, il ajoute : *à ce genre appartiennent toutes les ligatures*, etc.; et ceci regarde la troisième espèce ».

L'*ad primum* rappelle que « comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 22), *le bien veut la cause une et intégrale ; quant au mal, il provient de n'importe quel défaut*. Et voilà pourquoi à une seule et même vertu s'opposent plusieurs vices, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 10, art. 5). Et la parole d'Aristote » que citait l'objection « n'est vraie que dans les contraires où se trouve une seule raison de multiplication ».

L'*ad secundum* répond que « les divinations et certaines observances appartiennent à la superstition, en tant qu'elles dépendent de certaines opérations des démons. Et, de la sorte, elles se rattachent à certains pactes conclus avec eux ».

L'*ad tertium* explique qu'« en cet endroit, la religion simulée se dit *du cas où l'on applique le nom de religion à la tradition humaine*, comme on le lit dans la suite de la glose. Et donc cette religion simulée n'est pas autre chose que le culte rendu

au vrai Dieu d'une façon indue : comme si quelqu'un, au temps de la grâce », dans le Nouveau Testament, « voulait honorer Dieu selon le rite de l'ancienne loi. Et c'est de cela que parle à la lettre la glose » en question.

Ainsi donc, parce que le péché par excès dans les choses de la religion peut se diversifier en raison de divers objets et de diverses fins, il sera lui-même spécifiquement différent. Il peut, en effet, avoir pour objet ou le vrai Dieu ou la créature ; et, de ce dernier chef, adorer la créature, ou lui demander une science qui est le propre de Dieu, ou orienter, d'après elle, sa vie, qui ne doit être orientée et gouvernée que selon Dieu. A ces divers titres, on a : « le faux culte du vrai Dieu ; l'idolâtrie ; la divination ; les vaines observances. — Nous devons maintenent étudier ces diverses espèces de superstition ». — D'abord, le faux culte du vrai Dieu. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIII

DE LA SUPERSTITION DU CULTE INDU DU VRAI DIEU

Cette question comprend deux articles :

1° Si dans le culte du vrai Dieu il peut y avoir quelque chose de pernicieux ?
2° S'il peut y avoir quelque chose de superflu ?

Article Premier.

Si dans le culte du vrai Dieu il peut y avoir quelque chose de pernicieux ?

Trois objections veulent prouver que « dans le culte du vrai Dieu, il ne peut pas y avoir quelque chose de pernicieux ». — La première arguë de ce qu' « il est est dit dans Joël, ch. II (v. 32 ; cf. *aux Romains*, ch. x, v. 13) : *Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé.* Or, quiconque rend à Dieu un culte, sous quelque forme que ce soit, invoque son Nom. Par conséquent, tout culte de Dieu apporte le salut. Et, dès lors, il n'en est aucun qui soit pernicieux ». — La seconde objection fait remarquer que « c'est le même Dieu, à qui les justes rendent leur culte, en quelque âge du monde que ce soit. Or, avant que la loi fût donnée, les justes pouvaient sans péché mortel rendre à Dieu leur culte en quelque manière que ce fût, selon qu'il leur plaisait ; aussi bien Jacob s'obligea par un vœu propre à un culte spécial, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. XXVIII (v. 20 et suiv.). Donc, maintenant encore, il n'est aucun culte de Dieu qui soit pernicieux ». — La troisième objection déclare que « rien de pernicieux n'est toléré dans l'Église. Or, l'Église tolère divers rites dans le culte de Dieu.

Aussi bien saint Grégoire écrivit à saint Augustin, évêque des Anglais, lequel lui avait soumis qu'il y avait diverses coutumes dans la célébration de la messe : *Il me plaît*, lui dit-il, *que soit dans les églises romaines, soit dans les églises des Gaules, soit en toute autre église, si vous avez trouvé quelque chose qui soit plus de nature à plaire au Dieu Tout-Puissant, vous le choisissiez avec soin* (*Registre*, liv. XI, ép. LXIV, ou ép. XII, ch. XXXI, à la 3e interrogation). Donc il n'est aucun mode de culte par rapport à Dieu qui soit pernicieux ». — Nous voyons déjà, par ces objections, le vrai sens du mot pernicieux dans la question posée. Il s'agit d'un culte qui loin de plaire à Dieu et d'attirer ses faveurs, lui déplaît au contraire et cause la ruine de ceux qui le pratiquent.

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans sa lettre à saint Jérôme (ou plutôt S. Jérôme à S. Augustin, ép. LXXV, ou XI ; dans les œuvres de S. Augustin, ép. LXXXII, ou XIX, ch. IV) ; et on le trouve dans la glose sur l'Épître *aux Galates*, ch. II (v. 14), que les rites de la loi observés après que la vérité de l'Évangile a été divulguée donnent la mort. Et cependant, les rites de la loi appartiennent au culte de Dieu. Donc, dans le culte de Dieu, il peut y avoir quelque chose qui donne la mort ».

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, rattache la question présente à celle du mensonge. Et voilà bien pourquoi précisément nous parlons de quelque chose de *pernicieux* au sujet du faux culte qui nous occupe. Car, selon que nous le verrons plus tard, ce mot désigne une des espèces du mensonge. « Comme le dit saint Augustin, au livre *Contre le mensonge* (ch. III ; cf. *du Mensonge*, ch. XIV), le mensonge le plus pernicieux est celui qui se fait dans les choses qui touchent à la religion chrétienne. Or, il y a mensonge, quand quelqu'un signifie extérieurement ce qui est contraire à la vérité. D'autre part, de même que nous signifions quelque chose par la parole, de même aussi nous le signifions par des faits ou des gestes ; et c'est dans cette signification par les faits ou les actions que consiste le culte extérieur de la religion, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 81, art 7). Il suit de là que

si par le culte extérieur on signifie quelque chose de faux, on aura un culte pernicieux. Cela se produit d'une double manière. D'abord, du côté de la chose signifiée, à laquelle ne s'accorde point la signification du culte. De cette sorte, au temps de la loi nouvelle, alors que les mystères du Christ ont été accomplis, c'est chose pernicieuse d'user des cérémonies de l'ancienne loi par lesquelles les mystères du Christ étaient signifiés comme devant venir ; comme il serait pernicieux que quelqu'un confessât en parole que le Christ subira la Passion. D'une autre manière, la fausseté peut se trouver, dans le culte extérieur, du côté de celui qui rend ce culte : chose qui peut se trouver surtout dans le culte public qui est rendu par les ministres en la personne et au nom de toute l'Église. De même, en effet, que serait un faussaire celui qui proposerait de la part de quelqu'un des choses qui ne lui auraient pas été confiées ; de même celui-là encourt le vice de faux, qui, de la part de l'Église, rend à Dieu un culte contraire au mode institué d'autorité divine par l'Église et usité en elle. Aussi bien saint Ambroise dit (ou plutôt Pierre Lombard, sous le nom de S. Ambroise, tiré du commentaire sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI, v. 27, parmi les œuvres de S. Ambroise) : *C'est un indigne, celui qui célèbre le mystère autrement que le Christ ne l'a enseigné*. Et, pour cela encore, la glose dit, sur l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 23), qu'on a la superstition, *quand on applique le nom de la religion à la tradition humaine* ». — On voit, par cet article, l'importance qu'il y a à bien veiller, dans tout ce qui regarde le culte de Dieu, notamment dans le culte public, à ne point s'écarter de ce qui est marqué par l'Église ou autorisé par la coutume.

L'ad primum déclare que « Dieu étant vérité, ceux-là invoquent Dieu, qui lui rendent leur culte *en esprit et en vérité*, comme il est dit en saint Jean, ch. IV (v. 24). Il suit de là que le culte qui contient la fausseté n'appartient point proprement à l'invocation de Dieu qui cause le salut ».

L'*ad secundum* dit qu' « avant le temps de la loi, les justes étaient instruits du mode de rendre à Dieu son culte par l'instinct surnaturel intérieur : et les autres les suivaient. Mais,

après, les hommes ont été instruits là-dessus par des préceptes extérieurs, qu'il est mortel de transgresser ».

L'*ad tertium* répond que « les diverses coutumes de l'Église dans le culte divin ne répugnent en rien à la vérité », puisque, d'une part, elles ne contiennent rien de faux, étant dues à l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église, et, d'autre part, elles ne sont point contraires à la détermination de l'Église, l'Église elle-même les reconnaissant et les acceptant. « Aussi bien, déclare expressément saint Thomas, elles doivent être observées ; et les transgresser est chose illicite ». Chacun, dans l'Église, doit suivre ce qui se pratique dans le milieu spécial qui est le sien, selon que l'autorité compétente l'a réglé ou accepté.

Il peut y avoir un culte du vrai Dieu, qui, loin d'être salutaire à ceux qui le pratiquent, leur sera pernicieux et néfaste. C'est le culte qui implique quelque chose de faux, ne répondant point à la vérité des mystères qu'il entend signifier. — Mais, s'il n'implique rien de faux, le culte du vrai Dieu peut-il être encore répréhensible du seul fait qu'il sera superflu. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans le culte de Dieu il peut se trouver quelque chose de superflu ?

Trois objections veulent prouver que « dans le culte de Dieu, il ne peut pas se trouver quelque chose de superflu ». — La première est un texte de l'*Ecclésiastique*, ch. XLIII (v. 32), où « il est dit : *Glorifiez Dieu tant que vous le pourrez, Il l'emportera encore*. Or, le culte divin est ordonné à glorifier Dieu. Donc rien de superflu ne saurait s'y trouver ». — La seconde objection déclare que « le culte extérieur est une certaine profession » ou manifestation « du culte intérieur, où *Dieu est honoré*

par la foi, l'espérance et la charité, comme le dit saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. III). Or, dans la foi, l'espérance et la charité, il ne peut pas se trouver quelque chose de superflu. Donc cela ne se peut pas non plus dans le culte divin ». — La troisième objection fait observer qu' « il appartient au culte divin de rendre à Dieu » sous forme d'hommage « les choses que nous avons reçues de Lui. Or, ce sont tous nos biens que nous avons reçus de Dieu. Donc, même si nous faisons tout ce que nous pouvons, quoi que ce soit, en l'honneur de Dieu, il n'y aura rien de superflu dans le culte divin ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. XVIII), que *le bon et vrai chrétien, même dans les Lettres sacrées, rejette les fictions superstitieuses*. Or, les Lettres sacrées nous parlent du culte qu'il faut rendre à Dieu. Donc, même dans le culte divin, la superstition peut se trouver en raison de quelque superfluité ». Si l'on peut excéder, de façon superstitieuse, en interprétant les Écritures saintes où nous est marqué ce qu'il faut pratiquer pour honorer Dieu et lui rendre le culte que nous lui devons, il est manifeste qu'on pourra excéder de la même manière dans la pratique de ce culte.

Au corps de l'article, saint Thomas nous explique qu' « une chose peut être dite superflue en un double sens. — D'abord, selon la quantité absolue. Et, de cette manière, il ne peut pas y avoir de superflu dans le culte divin ; car l'homme ne peut rien faire qui ne soit moindre que ce qu'il doit à Dieu. — D'une autre manière, une chose peut être superflue selon la quantité de proportion : en ce sens qu'elle n'est point proportionnée à la fin. Or, la fin du culte divin est que l'homme rende gloire à Dieu et qu'il se soumette à Lui d'esprit et de corps. Il suit de là que quoi que l'homme fasse qui se rapporte à la gloire de Dieu, ou à l'effet de soumettre à Dieu son esprit et même son corps en refrénant avec mesure ses concupiscences, selon l'ordination de Dieu et de l'Église et selon la coutume de ceux avec qui il vit, il n'y aura rien de superflu dans le culte divin. Mais, s'il est quelque chose, qui, autant qu'il est en soi, ne va pas à la gloire de Dieu, ni à ce que l'esprit de

l'homme se porte vers Dieu, ou à ce que les concupiscences » ou les convoitises « de la chair soient refrénées avec mesure : ou si encore cela se trouve hors de l'institution de Dieu et de l'Église, ou contre la coutume commune, qui, selon saint Augustin (ép. XXXVI, ou LXXXVI, ch. I), *doit être tenue pour loi* : tout cela doit être réputé superflu et superstitieux, parce que, consistant seulement en choses extérieures, cela n'appartient pas au culte intérieur de Dieu. Aussi bien, saint Augustin, dans son livre *de la Vraie Religion* (ch. III), apporte ce qui est dit en saint Luc, ch. XVII (v. 21) : *Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous*, contre les *superstitieux*, qui mettent leur soin principal dans les pratiques extérieures ». — Et voilà donc définie de la manière la plus lumineuse cette sorte de superstition qui consiste à *mettre le principal de la religion dans des pratiques extérieures* : soit en se livrant à des actes bizarres, qui n'ont rien de commun avec ce qui se pratique officiellement dans l'Église ou avec ce qu'aura consacré la pieuse coutume de ceux au milieu desquels on se trouve ; et qui, d'ailleurs, ne disent aucun rapport à la gloire de Dieu ou aux besoins de l'âme dans son ascension vers Lui ; soit en dépassant la mesure de la prudence chrétienne, dans les austérités corporelles, quelque couleur de piété que l'illusion du sujet puisse donner à ces sortes d'excès. — Ici encore, et toujours, comment ne pas admirer cette merveilleuse sagesse de notre saint Docteur, qui discerne avec tant de sagacité, jusque dans les choses les plus délicates, le péril de l'illusion subjective, et donne, pour sauvegarde infrangible, la seule règle, qui, en effet, ne trompe jamais : l'esprit de l'Église.

L'*ad primum* fait observer que « dans la glorification même de Dieu est impliqué que ce qui se fait appartienne à la gloire de Dieu », ou soit de nature à le glorifier. « Et, par là, est exclue la superfluité de la superstition ».

L'*ad secundum* répond que « par la foi, l'espérance et la charité l'âme se soumet à Dieu », l'atteignant directement et de la façon la plus parfaite par les actes de ces vertus qui sont essentiellement des actes spirituels et intérieurs. « Aussi bien, dans les actes de ces vertus, il ne peut jamais se trouver quelque

chose de superflu. Mais il en est autrement des actes extérieurs, qui, parfois, n'appartiennent pas aux autres », n'ayant rien de commun avec ces actes intérieurs de foi, d'espérance et de charité.

L'*ad tertium* dit que « cette raison procède du superflu qui se dit par rapport à la quantité absolue ».

Après le faux culte du vrai Dieu, nous devons considérer le culte qui est faux ou superstitieux parce qu'il est rendu à d'autres qu'au vrai Dieu. — Et, ici, vient, d'abord, l'idolâtrie, qui rend à d'autres qu'au vrai Dieu les hommages qui ne sont dus qu'à Lui. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIV

DE L'IDOLATRIE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'idolâtrie est une espèce de la superstition ?
2° Si elle est un péché ?
3° Si elle est le plus grave de tous les péchés ?
4° De la cause de ce péché.

Quant à la question de savoir si l'on doit communiquer avec les idolâtres, la chose a été dite plus haut (q. 10, art. 9), quand il s'est agi de l'infidélité.

Article Premier.

Si l'idolâtrie est justement marquée comme espèce de la superstition ?

Quatre objections veulent prouver que « l'idolâtrie n'est pas à bon droit indiquée comme espèce de la superstition ». — La première dit que « comme les hérétiques sont des infidèles, pareillement aussi les idolâtres. Or, l'hérésie est une espèce d'infidélité », ou l'un des péchés contre la foi, « ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 11, art. 1). Donc l'idolâtrie le sera aussi ; et ne sera pas une espèce de la superstition », qui est un vice opposé à la religion. — La seconde objection arguë du mot même d'*idolâtrie*. Dans ce mot, en effet, est compris le mot latrie. Or « le culte de latrie appartient à la vertu de religion, à laquelle s'oppose la superstition. D'autre part, le culte de latrie des idoles, qu'implique l'*idolâtrie*, semble se dire d'une façon univoque ou dans un même sens avec le culte de latrie

qui appartient à la vraie religion : de même, en effet, que le désir de la fausse béatitude se dit dans un sens univoque avec le désir de la vraie béatitude ; pareillement, le culte des faux dieux, qui s'appelle idolâtrie, se dira dans un sens univoque, semble-t-il, par rapport au culte du vrai Dieu, qui est le culte de latrie de la vraie religion. Donc l'idolâtrie n'est pas une espèce de la superstition », mais appartient plutôt à la religion elle-même. — La troisième objection déclare que « ce qui n'est rien ne peut pas être l'espèce d'un genre donné. Or, il semble que l'idolâtrie n'est rien du tout. L'Apôtre dit, en effet, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VIII (v. 4) : *Nous savons que l'idole n'est rien dans le monde* ; et, plus bas (v. 19) : *Quoi donc ? Dirai-je que ce qui est immolé aux idoles est quelque chose ? ou que l'idole est quelque chose ?* comme pour dire : *Non*. Or, immoler aux idoles appartient proprement à l'idolâtrie. Donc l'idolâtrie, n'étant pas chose qui existe, ne peut pas être espèce de la superstition ». — La quatrième objection fait observer qu' « il appartient à la superstition de rendre le culte divin à qui il ne faut point. Or, de même que le culte divin n'est pas dû aux idoles, pareillement il n'est pas dû aux autres créatures ; et voilà pourquoi, dans l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 25), d'aucuns sont blâmés pour avoir *honoré dans leur culte et servi la créature* plutôt que le Créateur. Donc c'est mal à propos que l'espèce de cette superstition » qui a pour objet le culte rendu à d'autres qu'au vrai Dieu, « est appelée du nom d'*idolâtrie*, mais on devrait l'appeler plutôt *créaturolâtrie* ».

L'argument *sed contra* cite le passage des *Actes*, ch. XVII (v. 16), où « il est dit que *Paul, attendant à Athènes, était agité par son esprit en lui-même voyant cette ville adonnée à l'idolâtrie* ; et, après (v. 22), il dit : *Hommes Athéniens, par-dessus tous je vous juge superstitieux*. Donc l'idolâtrie appartient à la superstition ». — On remarquera avec quel à propos saint Thomas devant nous parler de l'idolâtrie, « ce grand renversement du bon sens », comme l'appelle Bossuet (*Histoire universelle*, IIe Partie, ch. XXVI), est allé prendre le frémissement de saint Paul à l'aspect d'Athènes, le siège de la sagesse antique, et pourtant le foyer par excellence de cette folle superstition.

Au corps de l'article, le saint Docteur va nous donner un aperçu historique et philosophique de cette immense erreur, qui a tenu, on peut dire, tout le genre humain, quand il a vécu hors de l'influence de la révélation primitive, mosaïque, ou chrétienne. — « Comme il a été dit plus haut (q. 92, art. 1, 2), rappelle saint Thomas, il appartient à la superstition, d'excéder ou de dépasser le mode voulu du culte divin : chose qui se fait surtout, lorsque le culte divin est rendu à qui il ne doit pas être rendu. Or, il ne doit être rendu qu'au seul Dieu souverain incréé, comme il a été vu plus haut (q. 81, art. 1 ; q. 85, art. 2), quand il s'est agi de la religion. Il s'ensuit qu'à quelque créature que le culte divin soit rendu, c'est chose superstitieuse.

« Et, précisément, ce culte divin, de même qu'il était rendu par des créatures sensibles, usant de certains signes sensibles, tels que les sacrifices, les jeux et autres choses de ce genre ; de même aussi il était rendu à la créature représentée par quelque forme ou figure sensible qu'on appelle *idole*. Toutefois, c'était de manière diverse, que le culte divin était rendu aux idoles. — Il en était, en effet, qui par un art criminel construisaient certaines images, d'où procédaient, par la vertu des démons, certains effets déterminés : de là venait qu'on pensait qu'il y avait quelque chose de divin dans ces images elles-mêmes, et que, par suite, le culte divin leur était dû. Cette opinion fut celle d'Hermès Trismégiste *De la nature des dieux, à Asclépiade* : comme le dit saint Augustin, au livre VIII de *la Cité de Dieu* (ch. XXIII). — D'autres ne rendaient point le culte de la divinité aux images elles-mêmes : mais aux créatures, dont elles étaient les images ». Ce mode était, en soi, moins grossier, bien qu'il reposât sur l'erreur essentielle qui appliquait à la créature les prérogatives de la Divinité, comme saint Thomas va nous l'expliquer tout à l'heure. Avant de nous donner cette explication, il fait remarquer que « les deux modes d'idolâtrie », dont nous venons de parler, « sont touchés par l'Apôtre, dans son Épître *aux Romains*, ch. 1. Il dit, en effet, au sujet du premier (v. 23) : *Ils changèrent la gloire du Dieu incorruptible en la similitude de l'image de l'homme corruptible et des oiseaux, et*

des quadrupèdes et des serpents. Et, au sujet du second, il ajoute (v. 25) : *Ils honorèrent et servirent la créature plutôt que le Créateur* ».

Après avoir marqué ces deux modes de l'idolâtrie, saint Thomas nous explique, au sujet de ceux qui pratiquèrent le second, que « parmi eux, il y eut une triple opinion. — Les uns croyaient que certains hommes à qui ils rendaient un culte dans leurs images avaient été des dieux, tels que Jupiter, Mercure, et les autres de cette sorte. — D'autres croyaient que le monde tout entier constituait un seul Dieu, non en raison de la substance corporelle, mais en raison de l'âme » du monde « qu'ils croyaient être Dieu, disant que Dieu n'était rien autre que *l'âme gouvernant le monde par le mouvement et la raison* (cf. S. Augustin, de *la Cité de Dieu*, liv. IV, ch. XXXI) ; de même que l'homme est dit sage en raison de l'âme et non en raison du corps. Aussi bien pensaient-ils que le culte de la divinité devait se rendre au monde dans sa totalité, et à toutes ses parties : le ciel, l'air, l'eau, et toutes choses de ce genre. C'est à cela qu'ils rapportaient les noms et les images de leurs dieux ; comme le disait Varron ; et comme le raconte saint Augustin, au livre VII de *la Cité de Dieu* (ch. v et suiv.). — D'autres, enfin, savoir les Platoniciens, dirent qu'il était un seul Dieu souverain, cause de toutes choses ; au-dessous duquel ils plaçaient certaines substances spirituelles créées par le Dieu souverain, qu'ils appelaient dieux, en raison de la participation de la divinité, et que nous appelons anges ; au-dessous d'eux ils mettaient les âmes des corps célestes ; puis, au-dessous encore, les démons, qu'ils disaient être certains animaux » ou êtres vivants qui animaient des corps « aériens ; et au-dessous de ceux-là, enfin ils mettaient les âmes des hommes qu'ils croyaient être admis par le mérite de la vertu à la société des dieux et des démons. Et à tous ces êtres ils rendaient le culte de la divinité, comme saint Augustin le raconte, au livre XVIII de *la Cité de Dieu* » (ch. XVI ; liv. VIII, ch. XIII, XIV, XVI).

Saint Thomas ajoute, en finissant, que « ces deux dernières opinions » dont nous avons parlé et qui appartenaient, avec

celle qui précédait, au second mode de l'idolâtrie, « étaient rapportées à ce qu'on appelait la *théologie physique* » ou naturelle ou de la nature : « c'était celle que les philosophes considéraient dans le monde et enseignaient dans les écoles » : celle-là constituait une certaine doctrine. — « L'autre, celle du culte des hommes », ou la première des trois appartenant au second mode d'idolâtrie, « était rapportée à ce qu'on appelait la *théologie fabuleuse* » ou de la fable : « elle était représentée dans les théâtres, selon les fictions des poètes. — Enfin, l'autre opinion », ou la première de toutes celles dont nous avons parlé, qui constituait le premier mode de l'idolâtrie, « celle des images », ou des idoles proprement dites, « était rapportée à ce qu'on appelait la *théologie civile* » ou politique : « c'était celle qui se célébrait par les pontifes dans les temples ». Elle constituait proprement le culte public idolâtrique.

« Toutes ces diverses formes, conclut le saint Docteur, appartenaient à la superstition de l'idolâtrie. Aussi bien saint Augustin dit, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. XX) : *Est superstitieux tout ce qui a été institué par les hommes se rapportant à la fabrication ou au culte des idoles ou au fait d'honorer comme Dieu la créature ou une partie quelconque de la créature.* »

On aura remarqué l'ampleur, la netteté et la précision de cet exposé du culte idolâtrique. Il eût été difficile de projeter en moins de mots une plus vive lumière sur toutes ces ténèbres de l'idolâtrie et d'en mieux montrer les différents aspects.

L'*ad primum* formule une distinction qu'il faut soigneusement retenir entre l'idolâtrie et l'hérésie. « De même que la religion n'est pas la foi, mais une protestation de la foi par certains signes extérieurs » qui constituent le culte ou le service de Dieu ; « de même la superstition est une certaine protestation de l'infidélité par le culte extérieur. C'est cette protestation que désigne le nom d'idolâtrie. L'hérésie, elle, ne désigne point cela, mais seulement la fausse opinion » de l'esprit à l'endroit des choses de la foi. « Et voilà pourquoi l'hérésie est une espèce de l'infidélité ; tandis que l'idolâtrie est une espèce de la superstition ».

L'*ad secundum* explique que « le nom de *latrie* peut se prendre dans un double sens. — D'une première manière, il peut signifier un acte humain se rapportant au culte de Dieu. En ce sens, la signification du mot *latrie* ne varie pas, quel que soit celui à qui on rend le culte que ce mot désigne ; car ce à quoi on rend ce culte ne tombe pas dans la définition du mot. Et, de ce chef, le culte de latrie se dit d'une façon unique, qu'il s'agisse de la vraie religion, ou qu'il s'agisse de l'idolâtrie ; comme le paiement du tribut se dit dans un même sens, qu'il s'effectue au vrai roi, ou qu'il s'effectue à un roi supposé. — D'une autre manière, le mot *latrie* se prend comme synonyme du mot *religion*. Dans ce cas, parce qu'il s'agit d'une vertu, il entre dans sa notion que le culte divin soit rendu à Celui à qui il doit être rendu. Pour autant, la latrie se dira alors d'une façon équivoque », ou en un sens tout différent, « de la latrie qu'est la vraie religion et de l'idolâtrie : comme la prudence se dit d'une façon équivoque de la prudence qui est la vertu portant ce nom et de la prudence de la chair ».

L'*ad tertium* répond que « l'Apôtre disait que l'idole *n'est rien dans le monde*, parce que ces images qu'on appelait idoles n'étaient point animées, ni n'avaient aucune vertu divine, comme le disait Hermès, comme si elles eussent été un composé d'esprit et de corps ». Retenons ces derniers mots, qui jettent un jour nouveau et très vif sur le côté le plus grossier de l'idolâtrie, si souvent marqué dans l'Écriture Sainte, notamment dans les prophètes, et qui nous semblerait parfois avoir à peine été possible. Il n'est pas douteux que ce mode d'idolâtrie fut le plus répandu en pratique et parmi le peuple dans le monde païen. Et la raison de sa possibilité en même temps que de sa vogue fut celle-là, que les prestiges diaboliques ou les supercheries des prêtres païens avaient créé dans l'esprit des hommes la persuasion que ces idoles étaient, sinon des êtres vivants, au sens animal de ce mot, puisqu'en vérité elles n'étaient point de même nature que les vivants qu'on avait autour de soi, du moins un certain composé mystérieux d'esprit et de corps. C'est contre cette erreur foncière que s'élevait saint Paul, comme l'avaient fait les anciens prophètes. — « De

même, il faut entendre » l'autre parole de l'Apôtre, « que *ce qui est immolé aux idoles n'est pas quelque chose*, en ce sens que par cette immolation, les chairs immolées n'avaient ni sanctification aucune, comme le pensaient les païens, ni aucune impureté, comme le croyaient les Juifs ».

L'*ad quartum* dit que « la coutume générale qui faisait que les païens honoraient toutes les créatures sous le symbole de certaines images, amena à donner le nom d'*idolâtrie* à tout culte de la créature, même s'il se faisait sous le symbolisme des images ».

L'idolâtrie est vraiment une espèce de la superstition : parce qu'elle est une fausse latrie, rendant le culte divin ou l'honneur divin à qui ce culte ou cet honneur n'est point dû ; puisqu'aussi bien elle rend ce culte ou cet honneur, qui n'est dû qu'au seul vrai Dieu souverain, à toute sorte d'êtres en dehors de Lui : soit à des idoles ou des images sensibles, tenues pour des divinités ; soit à certains hommes proclamés dieux par la fiction des poètes ; soit au monde dans sa totalité ou dans ses parties ; ou encore, même en n'admettant qu'un seul Dieu véritable, cause de toutes choses, à des êtres subordonnés, mais supérieurs aux hommes, tels que les substances spirituelles, ou les âmes des corps célestes supposés animés, ou les démons, qui régneraient dans les airs, ou les âmes des héros admises à vivre parmi ces êtres supérieurs. — Cette idolâtrie, doit-elle être tenue pour un péché ; ou y aurait-il quelque raison de nature à la justifier, au moins sous telle ou telle de ses formes ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'idolâtrie est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'idolâtrie n'est pas un péché ». — La première déclare que « rien n'est péché, de

ce que la vraie foi utilise pour le culte de Dieu. Or, la vraie foi use de certaines images dans le culte de Dieu ; car, même dans le tabernacle » de l'ancienne loi, « étaient les images des chérubins, comme on le lit dans l'*Exode*, ch. xxv (v. 28 et suiv.) ; et dans les églises sont placées certaines images que les fidèles adorent. Donc l'idolâtrie, selon laquelle certaines idoles ou images sont adorées, n'est pas un péché ». — La seconde objection dit qu' « à tout supérieur doit être rendu l'hommage ou le respect et la révérence. Or, les anges et les âmes des saints sont au-dessus de nous. Donc, si on leur rend hommage et révérence par quelque culte ou de sacrifices ou d'autres choses de ce genre, ce n'est pas un péché ». — La troisième objection fait remarquer que « le Dieu souverain doit être honoré par le culte intérieur du cœur : selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. iv (v. 24) : *Il faut adorer Dieu en esprit et en vérité* ; et saint Augustin dit, dans l'*Enchiridion* (ch. iii), que *Dieu est honoré par la foi, l'espérance et la charité*. Or, il peut arriver que quelqu'un rende extérieurement un culte aux idoles et qu'intérieurement il n'abandonne cependant pas la vraie foi. Donc il semble qu'on peut, sans préjudice du culte divin, rendre un culte extérieur aux idoles ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'*Exode*, ch. xx (v. 5) : *Tu n'adoreras point ces choses*, savoir extérieurement, *ni ne leur rendras un culte*, intérieurement, comme la glose l'expose ; et il est question, là, des sculptures et des images. Donc c'est un péché de rendre aux idoles un culte soit extérieur soit intérieur ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « sur le point qui nous occupe, d'aucuns ont erré d'une double manière. — Quelques-uns ont pensé qu'offrir les sacrifices et les autres choses qui ont trait au culte de latrie, non seulement au Dieu souverain, mais aussi aux autres » êtres supérieurs « dont il a été parlé (art. préc.), est chose due et bonne en soi, parce qu'ils estimaient que l'honneur divin devait être rendu à toute créature supérieure, comme étant plus près de Dieu. — Mais, déclare saint Thomas, c'est là chose dite sans raison.

Car, bien que nous devions honorer tous ceux qui sont supérieurs, ce n'est pourtant pas le même honneur qui est dû à tous ; mais quelque chose de spécial est dû au Dieu souverain qui à un titre unique les dépasse tous ; et c'est là le culte de latrie. — Ni on ne peut dire, comme quelques-uns l'ont cru, que *ces sacrifices visibles conviennent aux autres dieux, tandis qu'au Dieu souverain, comme meilleur, conviennent des sacrifices meilleurs, qui sont les devoirs d'une âme pure* ; car, selon que le dit saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. XIX), *les sacrifices extérieurs sont les signes des sacrifices intérieurs, comme les paroles qui résonnent au dehors sont les signes des choses* » ou des pensées qui sont dans l'esprit. « *Et c'est pourquoi, de même que quand nous prions ou que nous louons, nous dirigeons les paroles qui sont des signes, à Celui à qui nous offrons les choses même que nous avons dans le cœur et que ces paroles expriment ; de même, quand nous sacrifions, nous saurons que le sacrifice visible ne doit pas être offert à quelque autre qu'à Celui dont nous devons être nous-mêmes, dans nos cœurs, le sacrifice invisible* ». — L'erreur signalée ici par saint Augustin et saint Thomas fut celle des Platoniciens, notamment de Porphyre. Bossuet, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, ch. XXVI, a lui-même très nettement précisé cette erreur : « Sur la fin des persécutions, dit-il, Porphyre, pressé par les chrétiens, fut contraint de dire que le sacrifice n'était pas le culte suprême ; et voyez jusqu'où il poussa l'extravagance. Ce Dieu très haut, disait-il, ne recevait point de sacrifice : tout ce qui est matériel est impur pour lui, et ne peut lui être offert. La parole même ne doit pas être employée à son culte, parce que la voix est une chose corporelle : il faut l'adorer en silence et par de simples pensées ; tout autre culte est indigne d'une Majesté si haute. — Ainsi, poursuit Bossuet, Dieu était trop grand pour être loué. C'était un crime d'exprimer comme nous pouvons ce que nous pensons de sa grandeur. Le sacrifice, quoiqu'il ne soit qu'une manière de déclarer notre dépendance profonde et une reconnaissance de sa souveraineté, n'était pas pour Lui. Porphyre le disait ainsi expressément ; et cela, qu'était-ce autre chose qu'abolir

la religion, et laisser tout à fait sans culte Celui qu'on reconnaissait pour le Dieu des dieux ».

C'était la première erreur, signalée par saint Thomas. Mais il nous a dit qu'il en fut une seconde. — « D'autres pensèrent que le culte extérieur de latrie ne devait pas être rendu aux idoles comme chose bonne en soi ou utile et opportune, mais parce que conforme à la coutume du vulgaire. C'est ainsi que saint Augustin, au livre VI de *la Cité de Dieu* (ch. x), introduit Sénèque disant ces mots : *Vous adorerons en telle sorte que nous nous souviendrons que ce culte se rapporte plutôt à l'usage qu'à la chose*. Et, au livre de *la Vraie religion* (ch. v), saint Augustin dit qu'*il n'y a pas à chercher la religion chez les philosophes, qui recevraient avec le peuple les mêmes choses saintes, et faisaient entendre dans leurs écoles des sentences diverses et contraires sur la nature de leurs dieux et sur le souverain bien* ». — Saint Thomas ajoute que « cette erreur a été suivie par certains hérétiques (*les Helcéasites*, cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, liv. VI, ch. XXXVIII), qui disaient que ce n'était point chose pernicieuse, si quelqu'un pris durant la persécution, rendait aux idoles un culte extérieur, pourvu cependant qu'il gardât la foi dans le cœur. — Mais ceci, reprend saint Thomas, apparaît manifestement faux. Car le culte extérieur étant le signe du culte intérieur, de même que c'est un mensonge pernicieux, si quelqu'un, par ses paroles, affirme le contraire de ce qu'il tient dans le cœur par la vraie foi ; de même aussi c'est une fausseté pernicieuse si quelqu'un rend un culte extérieur à quelqu'un contrairement à ce qu'il pense dans son esprit. Aussi bien, saint Augustin dit contre Sénèque, au livre VI de *la Cité de Dieu*, que le culte qu'il rendait aux idoles *était d'autant plus condamnable que ce qu'il faisait ainsi en mentant, il l'accomplissait de telle sorte qu'il voulait être cru l'accomplir véritablement en conformité avec le peuple* ». — C'est à ce point précis de la question actuelle, que se rapportait la fameuse controverse des rites chinois qui fut si agitée entre les missionnaires catholiques des divers ordres aux dix-septième et dix-huitième siècles, sous le nom de controverse de l'*accommodation*. Et l'on sait comment l'Église se prononça en faveur des Fran-

ciscains et des Dominicains, qui voulaient, à si juste titre, maintenir absolument inviolable le grand point de doctrine que vient de toucher ici saint Thomas.

L'*ad primum* répond que « ni dans le tabernacle ou le temple de l'ancienne loi, ni même maintenant dans les églises, les images ne sont instituées pour qu'on leur rende le culte de latrie ; mais en vue d'une certaine signification, afin que par ces sortes d'images soit imprimée et affermie dans les esprits des hommes la foi en l'excellence des anges et des saints. — Il en va autrement pour l'image du Christ, à qui, en raison de la divinité, est dû le culte de latrie, comme il sera dit dans la Troisième Partie » (q. 25, art. 3).

Saint Thomas ajoute que « par ce qui a été dit, *la seconde* et *la troisième objection* se trouvent résolues ».

L'idolâtrie est un péché ; car elle fait injure à Dieu, rendant à d'autres qu'à Lui le culte qui doit de toute nécessité et en toute vérité être réservé pour Lui seul. — Ce péché est-il d'une gravité spéciale : pouvons-nous, devons-nous dire même qu'il est, au sens absolu, le plus grave de tous les péchés? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'idolâtrie est le plus grave des péchés?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « l'idolâtrie n'est pas le plus grave des péchés ». — La première dit que « *le pire s'oppose au meilleur*, comme il est marqué au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 2 ; de S. Th., leç. 10). Or, le culte intérieur qui consiste dans la foi, l'espérance, la charité, est meilleur que le culte extérieur. Donc l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu, qui s'opposent au culte intérieur, sont des péchés plus graves que l'idolâtrie qui s'oppose au culte extérieur ». Cette objection est la plus forte qui puisse

être faite contre la conclusion que nous aurons à établir. Nous voyons que saint Thomas ne l'a point ignorée ou passée sous silence. La réponse, très nette, sera donnée par le saint Docteur. — « La seconde objection déclare qu' « un péché est d'autant plus grave qu'il est davantage contre Dieu. Or, il semble que quelqu'un agit plus directement contre Dieu, quand il blasphème ou qu'il combat la foi, que s'il rend le culte de Dieu à un autre, ce qui est le propre de l'idolâtrie. Donc le blasphème ou l'attaque contre la foi est un péché plus grave que l'idolâtrie ». — La troisième objection fait observer que « les maux qui sont moindres nous apparaissent punis par des maux qui sont plus grands. Or, le péché d'idolâtrie a été puni par le péché contre nature; comme il est dit *aux Romains*, ch. I (v. 23 et suiv.). Donc le péché contre nature est plus grave que le péché d'idolâtrie ». — La quatrième objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit au livre XX *contre Fauste* (ch. v) : *Vous, Manichéens, nous ne disons ni que vous êtes des païens, ni que vous êtes un schisme des païens ; mais que vous avez avec eux une certaine ressemblance : parce que vous honorez plusieurs dieux. Toutefois, nous disons que vous êtes bien pires que les païens. Car eux honorent des êtres qui sont, mais qui ne doivent pas être honorés comme dieux. Et vous, vous honorez des êtres qui ne sont absolument rien.* Donc le vice de la perversité hérétique est pire que le vice de l'idolâtrie ». — La cinquième objection en appelle à « la glose de saint Jérôme », ou plutôt de Pierre Lombard, qui, « sur ce texte de l'Épître *aux Galates*, ch. IV (v. 9) : *Comment retournez-vous aux éléments infirmes et pauvres?* dit : *L'observance de la loi, à laquelle ils étaient alors adonnés, était un péché presque égal au culte des idoles qu'ils avaient pratiqué avant leur conversion.* Donc le péché d'idolâtrie n'est pas le plus grave des péchés ».

L'argument *sed contra* cite encore un mot de « la glose », qui, « dans le *Lévitique*, ch. XV, sur ce qui est dit de l'impureté de la femme souffrant d'un flux de sang, ajoute : *Tout péché est une impureté de l'âme ; mais l'idolâtrie, l'est par-dessus tout* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la gravité d'un péché peut se considérer d'une double manière. —

D'abord, du côté du péché lui-même. Et, de la sorte, le péché d'idolâtrie est le plus grave. De même, en effet, que dans les républiques de la terre, le crime le plus grave paraît être que quelqu'un rende les honneurs royaux à quelque autre qu'au vrai roi, parce qu'autant qu'il est en lui, il renverse tout l'ordre de la république; de même, parmi les péchés qui se commettent contre Dieu, lesquels cependant sont les plus grands, le plus grave paraît être que quelqu'un rende l'honneur divin à la créature : parce qu'autant qu'il est en lui, il fait un autre Dieu dans le monde, diminuant le principat divin. — D'une autre manière, on peut considérer la gravité du péché, du côté de celui pèche : auquel sens est dit pécher plus gravement celui qui pèche sciemment, que celui qui pèche avec ignorance. A ce titre, rien n'empêche que les hérétiques, qui corrompent sciemment la foi qu'ils avaient reçue, pèchent plus gravement que les idolâtres qui pèchent avec ignorance. Et, pareillement aussi, certains autres péchés peuvent être plus grands, en raison d'un plus grand mépris de la part de celui qui pèche ».

L'*ad primum* fait observer que « l'idolâtrie présuppose l'infidélité intérieure et ajoute extérieurement le culte indu. Que si l'idolâtrie est seulement extérieure, sans infidélité intérieure, elle ajoute le crime de fausseté, comme il a été dit précédemment ». — Et voilà donc comment doit se résoudre l'objection première, dont nous avons dit qu'elle serait, au premier abord, la plus embarrassante. La réponse que nous venons de lire, comme aussi la déclaration expresse du corps de l'article, ne laisse aucun doute sur la pensée de saint Thomas. Il est certain que, pour lui, de tous les péchés, au sens le plus absolu du mot, à comparer les péchés entre eux en raison de leurs objets, le plus grave est celui de l'idolâtrie, plus grave même que les autres péchés qui sont contre Dieu, sans en excepter les péchés qui s'opposent directement aux trois vertus théologales. Et la raison en est très simple : c'est que l'idolâtrie *comprend ces péchés* et y *ajoute* quelque chose; savoir : la *protestation extérieure* que constitue le culte idolâtrique. Car, de lui-même, et quelle que soit l'intention intérieure de celui qui agit, comme vient de nous le rappeler saint Thomas, le culte

idolâtrique est une négation et une destruction de l'Être divin en ce qui le distingue proprement Lui-même, qui est précisément d'être unique et absolument sans rival : négation et destruction, qui ont ce caractère particulier de gravité qu'elles s'affirment extérieurement sous la forme la plus grave et la plus solennelle, qui est celle de la religion.

L'*ad secundum* confirme cette doctrine. « L'idolâtrie renferme un grand blasphème : en tant qu'elle soustrait à Dieu l'unité de son domaine » sur toute créature. « Et, aussi, l'idolâtrie combat la foi par l'acte extérieur ». Donc, de ce chef, elle ne le cède en rien aux deux cas proposés par l'objection.

L'*ad tertium* dit que « parce qu'il est de la raison de la peine qu'elle soit contraire à la volonté, le péché par lequel un autre péché est puni doit être plus manifeste, afin que par là l'homme soit rendu plus détestable à soi et aux autres ; mais il n'est point nécessaire qu'il soit plus grave », comme l'affirmait à tort l'objection. « Et, d'après cela, le péché contre nature est moindre que le péché d'idolâtrie. Mais, parce qu'il est plus manifeste, il est marqué comme une peine adaptée par rapport au péché d'idolâtrie : afin que, de même que l'homme, par l'idolâtrie, renverse l'ordre de l'honneur divin, ainsi par le péché contre nature, il subisse le renversement honteux de sa propre nature » ; explication lumineuse et d'une profondeur qui nous fait atteindre d'une part toute la gravité du péché d'idolâtrie, et de l'autre toute l'humiliation de son châtiment. Comme le premier chapitre de l'Épître *aux Romains*, d'une crudité, au premier abord si âpre, s'éclaire et s'harmonise à la lumière de cette admirable doctrine !

L'*ad quartum* fait une exception pour l'hérésie des Manichéens, dans l'ordre de la gravité des péchés. « Cette hérésie des Manichéens, même en ce qui est du genre du péché », ou du péché considéré en lui-même et du côté de son objet, « était plus grave que le péché des autres idolâtres ». Ces hérétiques, en effet, « dérogent davantage à l'honneur divin, affirmant deux dieux contraires, et ajoutant de nombreuses autres fables vaines au sujet de Dieu. Il en va autrement des autres hérétiques, qui confessent un seul Dieu et l'honorent Lui seul ». — Cette

réponse de saint Thomas nous explique pourquoi, soit saint Augustin, soit lui-même, ils ont toujours combattu cette hérésie monstrueuse du Manichéisme avec une énergie toute spéciale; et pourquoi, aussi, notre saint Docteur, assis à la table de saint Louis, roi de France, s'échappa, tout d'un coup, ravi de l'argument qu'il venait de formuler dans son esprit contre ces hérétiques : *Conclusum est contra Manichæos* : *Voilà qui est décisif contre les Manichéens* (cf. Guillaume de Tocco, *Bollandistes*, VII mars, p. 572).

L'*ad quintum* souligne que « l'observance de la loi, au temps de la grâce, n'est point » donnée comme « tout à fait égale à l'idolâtrie, selon le genre du péché, mais » comme « *presque égale* : car l'une et l'autre sont des espèces de la superstition » mortelle et « empestée ».

A considérer les divers péchés en eux-mêmes et selon leur nature ou leur objet, le plus grand de tous est l'idolâtrie : car on y trouve toute la malice des péchés contre la foi, l'espérance ou la charité, qui l'emportent sur tous les autres, et, de plus, la malice de l'acte extérieur consacrant sous forme de culte l'horrible blasphème et l'affreux attentat qui ne va à rien moins qu'à ruiner la souveraineté de Dieu. — Mais comment un tel crime a-t-il été possible parmi les hommes : quelle en aura été la cause : devons-nous la chercher dans l'homme lui-même, ou en dehors de lui. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer : et tel est l'objet de l'article qui suit.

ARTICLE IV.

Si la cause de l'idolâtrie a été du côté de l'homme?

Trois objections veulent prouver que « la cause de l'idolâtrie n'a pas été du côté de l'homme ». — La première observe que « dans l'homme, il n'y a que la nature, ou la vertu, ou la faute. Or, la cause de l'idolâtrie n'a pas pu être du côté de la

nature de l'homme ; car plutôt la raison naturelle de l'homme dicte qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et que le culte divin ne doit pas être rendu aux morts, ni aux choses inanimées. Pareillement, l'idolâtrie n'a point sa cause, dans l'homme, du côté de la vertu ; car *l'arbre bon ne peut pas faire de mauvais fruits*, comme il est dit en saint Matthieu, ch. VIII (v. 18). Ni, non plus, du côté de la faute ; parce que, selon qu'il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. XIV (v. 27) : *Le culte des idoles infâmes est de tout mal la cause, le commencement et la fin*. Donc l'idolâtrie n'a point sa cause du côté de l'homme ». — La seconde objection dit que « les choses qui ont leur cause du côté de l'homme, se trouvent dans les hommes en tout temps. Or, l'idolâtrie n'a pas toujours été ; mais nous lisons qu'elle a été inventée, au second âge du monde (cf. Pierre Comestor, ou le Mangeur, *Histoire scolastique*, *Genèse*, ch. XXXVII, XL) ; ou par Nemrod, qui, dit-on, forçait les hommes à adorer le feu ; ou par Ninus, qui fit adorer l'image de son père Bel. Chez les Grecs, au témoignage de saint Isidore (*Étymologies*, liv. VIII, ch. XI), *Prométhée fut le premier qui fabriqua des statues d'hommes avec du limon ; et les Juifs disent que le premier qui fabriqua ainsi des statues avec du limon, fut Ismaël*. De même, l'idolâtrie cessa en grande partie dans le sixième âge », c'est-à-dire à partir du règne du Christ et de l'Évangile. « Donc l'idolâtrie n'a pas eu sa cause du côté de l'homme ». — La troisième objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XXI de *la Cité de Dieu* (ch. VI) : *Ni on n'a pu d'abord, si ce n'est parce qu'eux-mêmes*, savoir les démons, *l'ont enseigné, connaître ce que chacun d'eux aime, ce qu'il déteste, par quel nom on l'attire, par quel autre on le force ; ce qui a constitué l'art même de la magie et des magiciens*. Or, il semble que la raison est la même pour l'idolâtrie. Donc la cause de l'idolâtrie n'est pas du côté des hommes ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, au livre de *la Sagesse*, ch. XIV (v. 14) : *C'est la vanité des hommes qui a trouvé ces choses*, savoir les idoles, *dans le monde* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est une double cause de l'idolâtrie. — L'une est dispositive. Celle-là

fut du côté des hommes. Et cela, d'une triple manière. — D'abord, en raison du désordre des affections : selon que les hommes, ayant trop d'amour ou de vénération pour quelque homme, lui rendirent l'honneur divin. Cette cause est assignée au livre de *la Sagesse*, ch. XIV : *Affligé par un deuil cruel, un père se fit tout de suite une image du fils qui lui avait été pris ; et celui qui venait de mourir comme homme, il commença à l'honorer comme un Dieu*. Et, au même endroit, il est ajouté (v. 21) que *les hommes, pour servir les amis ou les rois, donnèrent au bois et à la pierre le Nom incommunicable*. — Secondement, à cause que l'homme prend plaisir naturellement à la représentation ; comme le dit Aristote, dans sa *Poétique* (ch. IV, n. 2). De là vint que les hommes grossiers voyant au commencement des images d'hommes faites avec expression par l'habileté des ouvriers de l'art, leur rendirent le culte de la divinité. Aussi bien il est dit dans *la Sagesse*, ch. XII (v. 11, 13, 17) : *Si quelque ouvrier homme d'art coupe dans la forêt un arbre droit, et que par la science de son art, il lui donne une figure en faisant une image d'homme, il vient ensuite s'enquérir auprès de lui, en faisant des vœux, au sujet de son avoir, de ses enfants, de ses noces*. — Troisièmement, par ignorance du vrai Dieu. Les hommes, en effet, n'étudiant plus son excellence, rendirent le culte de la divinité à certaines créatures en raison de leur beauté ou de leur vertu. Et c'est encore ce qui est dit dans *la Sagesse*, ch. XIII (v. 1, 2) : *Alors qu'ils voyaient les ouvrages, ils ne connurent point quel en était l'Ouvrier : mais ils tinrent pour dieux, ou le feu, ou le souffle du vent, ou l'air agité, ou le cercle des étoiles, ou l'eau abondante, ou le soleil, ou la lune, les considérant comme les ordonnateurs du monde* ». — Ces trois sources tirées du côté de l'homme, furent d'une extrême puissance, dans l'ordre de la cause dispositive, pour établir le règne de l'idolâtrie.

« Mais il fut une autre cause », qui utilisa ces éléments de désordre et leur fit produire tous leurs fruits de mort. Cette cause « dans l'ordre de l'achèvement ou de la consommation », fut « du côte des démons, qui s'offrirent au culte des hommes ainsi dans l'erreur, se mêlant aux idoles, donnant des réponses, et accomplissant certaines choses qui paraissaient merveilleu-

ses aux hommes. Aussi bien est-il dit dans le psaume xcv (v. 5) : *Tous les dieux des nations sont des démons* ». — Nul doute, en effet, que la dernière explication de cet effroyable désordre que fut l'idolâtrie, ou qu'elle est encore dans les pays sauvages que n'a point éclairés la lumière de l'Évangile, ne se trouve dans l'action directe des esprits mauvais trompant les hommes par toutes sortes de prestiges.

L'*ad primum* répond que « la cause dispositive de l'idolâtrie fut, du côté de l'homme, le défaut de la nature, ou par l'ignorance de l'intelligence, ou par le désordre des affections, comme il a été dit (au corps de l'article). Et cela aussi appartient à la faute. — Quant à ce qui est dit, que l'idolâtrie est *la cause, le commencement et la fin de tout péché*, c'est parce qu'il n'est point quelque genre de péché que l'idolâtrie ne produise une fois ou l'autre : ou en l'amenant d'une façon expresse, par mode de cause ; ou en lui fournissant une occasion, par mode de commencement ; ou par mode de fin, en tant que certains péchés étaient pratiqués pour le culte des idoles, comme la mise à mort d'hommes, et les mutilations de membres, et autres choses de ce genre. Et cependant quelques péchés peuvent précéder l'idolâtrie, et y disposent l'homme ».

L'*ad secundum* explique que « dans le premier âge du monde, l'idolâtrie ne fut point, en raison du souvenir encore récent de la création, qui conservait dans l'esprit des hommes la connaissance d'un seul Dieu. — Et dans le sixième âge du monde, l'idolâtrie a été exclue par la doctrine et la vertu du Christ ayant triomphé du démon ». — Il faudrait reproduire ici, comme commentaire de cette belle réponse, tout le chapitre du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, que nous avons plusieurs fois cité (ch. xxvi de la IIe Partie). Déjà il disait, à la fin du chapitre précédent : « Une vertu sort de la croix, et toutes les idoles sont ébranlées. Nous les voyons tomber par terre, quoique soutenues par toute la puissance romaine. Les Apôtres et leurs disciples, le rebut du monde et le néant même, à les regarder par les yeux humains, ont prévalu à tous les empereurs et à tout l'empire. Les hommes avaient oublié la création, et Dieu l'a renouvelée en tirant de ce néant son

Église, qu'Il a rendu toute-puissante contre l'erreur. Il a confondu avec les idoles toute la grandeur humaine qui s'intéressait à les défendre ; et Il a fait un si grand ouvrage, comme Il avait fait l'univers, par la seule force de sa parole ». Puis, au début du chapitre suivant, il ajoutait ces paroles, qui donnent en raccourci tout ce magnifique chapitre : « L'idolâtrie nous paraît la faiblesse même, et nous avons peine à comprendre qu'il ait fallu tant de force pour la détruire. Mais, au contraire, son extravagance fait voir la difficulté qu'il y avait à la vaincre ; et un si grand renversement du bon sens montre assez combien le principe en était gâté. Le monde avait vieilli dans l'idolâtrie, et, enchanté par ses idoles, il était devenu sourd à la voix de la nature qui criait contre elles. Quelle puissance fallait-il pour rappeler dans la mémoire des hommes le vrai Dieu si profondément oublié, et retirer le genre humain d'un si prodigieux assoupissement » !

L'*ad tertium* fait observer que « la raison » tirée par l'objection du texte de saint Augustin « procède de la cause complétive de l'idolâtrie », que nous accordons avoir été, en effet, la malice des démons. — Ici, encore, nous trouvons un superbe commentaire de ce point de doctrine et d'histoire, dans le chapitre précité de Bossuet. « Qu'était-ce donc, demande le grand orateur, que ces sacrifices que les Gentils offraient dans tous les temples ? Porphyre en avait trouvé le secret. Il y avait, disait-il, des esprits impurs, trompeurs, malfaisants, qui par un orgueil insensé voulaient passer pour des dieux et se faire servir par les hommes. Il fallait les apaiser de peur qu'ils ne nous nuisissent. Les uns, plus gais et plus enjoués, se laissaient gagner par des spectacles et des jeux ; l'humeur plus sombre des autres voulait l'odeur de la graisse, et se repaissait de sacrifices sanglants. Que sert de réfuter ces absurdités ? Enfin les chrétiens gagnaient leur cause. Il demeurait pour constant que tous les dieux auxquels on sacrifiait parmi les Gentils étaient des esprits malins, dont l'orgueil s'attribuait la divinité ; de sorte que l'idolâtrie, à la regarder en elle-même, paraissait seulement l'effet d'une ignorance brutale ; mais, à remonter à la source, c'était une œuvre menée de loin, poussée

aux derniers excès par des esprits malfaisants. C'est ce que les chrétiens avaient toujours prétendu ; c'est ce qu'enseignait l'Évangile ; c'est ce que chantait le psalmiste : *Tous les dieux des Gentils sont des démons, mais le Seigneur a fait les cieux* [...].

Nous venons de retrouver, dans ces dernières paroles de Bossuet, la doctrine qui était celle de saint Thomas au corps de l'article et qui seule peut expliquer l'erreur monstrueuse de l'idolâtrie. — Le même fond de doctrine, portant toujours sur la malice des démons et leur intervention parmi les hommes, va nous expliquer encore toutes les folies dont nous aurons à parler dans les deux questions qui vont suivre : celle de la divination superstitieuse, et celle des vaines observances. — Voyons d'abord ce qui regarde la divination. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCV

DE LA DIVINATION SUPERSTITIEUSE

Cette question comprend huit articles :

1° Si la divination est un péché ?
2° Si elle est une espèce de la superstition ?
3° Les espèces de la divination.
4° De la divination qui se fait par les démons.
5° De la divination qui se fait par les astres.
6° De la divination qui se fait par les songes.
7° De la divination qui se fait par les augures et autres divinations de cette sorte.
8° De la divination qui se fait par les sorts.

L'ordre de ces huit articles apparaît de lui-même. Les deux premiers traitent de la divination en soi ; les six autres de ses espèces : en général, d'abord (art. 3) ; et puis, en particulier, pour les principales d'entre elles (art. 4-8). — Pour la divination en elle-même, saint Thomas se demande si elle est un péché, et quel péché elle est. — D'abord, si elle est un péché. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la divination est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « la divination n'est pas un péché ». — La première argue de ce que « la divination tire son nom de quelque chose de divin. Or, les choses qui sont divines relèvent de la sainteté, non du péché. Donc il semble que la divination n'est pas un péché ». — La seconde objection s'autorise de « saint Augustin », qui « dit, au livre

du *Libre arbitre* (liv. I. ch. I) : *Qui osera dire que l'enseignement est un mal?* Et encore : *En aucune manière je ne dirai que l'intelligence ou la connaissance soit mauvaise.* Or, il est des arts de divination, comme on le voit par Aristote au livre de *la Mémoire* (ch. I ; de S. Th., leç. I). Et la divination elle-même semble appartenir à une certaine intelligence ou connaissance de la vérité. Donc il semble que la divination n'est pas un péché ». — La troisième objection dit que « l'inclination naturelle ne va pas au mal ; parce que la nature », qui est elle-même chose bonne, « n'incline qu'à quelque chose qui lui est semblable. Or, par une inclination naturelle, les hommes sont portés à connaître à l'avance les événements futurs ; ce qui appartient à la divination. Donc la divination n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* apporte un double texte de l'Écriture et du Droit, interdisant la divination. — « Il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 11) : *Qu'il n'y ait personne qui consulte les oracles ou les devins.* — Et, dans les Décrets, XXVI, q. V (canon : *Qui divinationes*), il est dit : *Que ceux qui cherchent les divinations soient soumis aux règles des cinq ans, selon les degrés de la pénitence qui ont été marqués* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va tout de suite à ce qui constituera le nœud précis de toute la question actuelle. « Dans le nom de divination, nous dit-il, on entend une certaine prédiction des choses futures. Or, les choses futures peuvent être connues par avance d'une double manière : ou dans leurs causes ; ou en elles-mêmes. D'autre part, les causes des choses futures se trouvent dans un triple état. Il en est, en effet, qui produisent leurs effets nécessairement et toujours. Ces sortes d'effets futurs peuvent être connus et annoncés d'avance avec certitude en considérant leurs causes : c'est ainsi que les astronomes annoncent à l'avance les éclipses futures. Il est d'autres causes qui produisent leurs effets, non point nécessairement et toujours, mais le plus souvent ; et rarement elles sont en défaut. A l'aide de ces causes, les effets futurs peuvent être connus d'avance, non toutefois avec certitude, mais par mode de conjecture : c'est ainsi que les astronomes, en considérant

les étoiles, peuvent connaître et annoncer d'avance certaines choses relatives à la pluie ou à la sècheresse ; et les médecins, au sujet de la santé ou de la mort. Enfin, il est des causes, qui, considérées en elles-mêmes, peuvent, de deux choses, indifféremment l'une ou l'autre : ce qui se voit surtout dans les puissances raisonnables, qui portent sur des choses opposées, d'après Aristote (*Métaphysiques*, liv. VIII, ch. II, n. 2 ; ch. V, n. 2 ; ch. VIII, n. 14 ; de S. Th., liv. IX, leç. 2, 4, 9). Ces sortes d'effets, ou même ceux qui arrivent rarement et par hasard en raison de causes naturelles, ne peuvent point être connus d'avance par la considération de leurs causes. Car ces causes n'ont pas une inclination déterminée à de tels effets. Il suit de là que ces effets ne peuvent pas être connus d'avance, à moins qu'on les voie en eux-mêmes. S'il s'agit des hommes, ils ne peuvent considérer ces sortes d'effets en eux-mêmes, que lorsqu'ils sont présents ; comme si l'homme voit Socrate qui court ou qui marche. Les considérer en eux-mêmes avant qu'ils soient, est le propre de Dieu, qui seul dans son éternité voit les choses qui sont futures comme présentes, comme il a été établi dans la Première Partie (q. 14, art. 13 ; q. 57, art. 3 ; q. 86, art. 4) ; et c'est pourquoi il est dit dans Isaïe, ch. XLI (v. 23) : *Annoncez les choses qui doivent être dans l'avenir, et nous saurons que vous êtes des dieux.* Si donc quelqu'un, en quelque manière que ce soit, a la présomption de connaître ou d'annoncer à l'avance ces sortes de futurs, à moins que Dieu ne les révèle, il usurpe manifestement ce qui appartient à Dieu. Et c'est de là que quelques-uns sont appelés devins ou divins (en latin *divini*). Aussi bien saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. VIII, ch. IX) : *Appelés devins ou divins, comme pleins de Dieu ; car ils feignent d'être remplis de la divinité, et par une certaine astuce frauduleuse, ils annoncent aux hommes l'avenir.* Ainsi donc, conclut saint Thomas, la divination ne se dit pas, si quelqu'un annonce à l'avance les choses qui arrivent nécessairement ou le plus souvent, et que la raison humaine peut en effet connaître par avance ; ni, non plus, si quelqu'un connaît les autres futurs contingents par révélation divine ; car alors ce n'est pas lui qui *devine* (en latin *divinat*), c'est-à-

dire qui fait ce qui est divin ; mais plutôt ce qui est divin est reçu par lui. Celui-là seulement est dit deviner » (en latin *divinare*), « qui usurpe pour soi, d'une façon indue la prédiction, ou l'annonce à l'avance, d'événements futurs. Or, il est constant que ceci est un péché. Donc la divination est toujours un péché. Et voilà pourquoi saint Jérôme dit, *sur Michée* (ch. III, v. 9 et suiv.), que *la divination se prend toujours dans le mauvais sens* ».

L'*ad primum* fait observer que « la divination ne se dit point de la participation ordonnée de quelque chose de divin, mais de l'usurpation indue, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare qu' « il est certains arts » ou certaines sciences « ordonnés à connaître par avance les événements futurs qui arrivent nécessairement ou le plus souvent ; chose qui n'appartient pas à la divination. Mais pour la connaissance des autres événements futurs, il n'est point de véritables arts ou de véritables sciences ; il n'y a que des pratiques décevantes et vaines, introduites par la tromperie des démons, comme le dit saint Augustin, au livre XXI de *la Cité de Dieu* » (ch. VIII ; cf. liv. V, ch. VII).

L'*ad tertium* répond que « l'homme a une inclination naturelle à connaître les choses futures, selon le mode humain ; non selon le mode indu de la divination ». Et il est vrai, sans doute, qu'existe parmi les hommes un penchant très marqué à recourir aux devins ou aux mauvaises pratiques de la divination ; mais ce penchant n'est pas une inclination de la saine nature : il est dû à la dépravation ou à la faiblesse maladive de cette nature gâtée par le péché, et trompée par le démon.

La divination, ou la pratique de l'art des divinations, entendue au sens propre de ces mots, et selon que le vulgaire lui-même l'a toujours comprise quand il parle des *devins*, est, à n'en pas douter, un péché. Par elle, en effet, l'homme s'arroge indument et usurpe ce qui est le propre de Dieu ; car il prétend connaître et annoncer par avance, sans s'autoriser pour cela d'une révélation authentique de Dieu, des choses

que Dieu seul peut connaître ; puisqu'aussi bien il s'agit de choses futures qui ne peuvent être connues que si elles sont présentes, et qu'elles ne sont présentes que pour Dieu, en raison de son éternité. — Ce péché, à quelle espèce se rattachera-t-il ? Devons-nous dire qu'il fait partie de la superstition ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la divination est une espèce de la superstition ?

Trois objections veulent prouver que « la divination n'est pas une espèce de la superstition ». — La première dit qu' « une même chose ne peut pas être l'espèce de genre divers. Or, la divination paraît être une espèce de la curiosité ; comme le dit saint Augustin, au livre *de la Vraie religion* (cf. *De la doctrine chrétienne*, liv. II, ch. XXIII, XXIV). Donc il semble qu'elle n'est pas une espèce de la superstition ». — La seconde objection fait observer que « comme la religion est le culte dû, pareillement la superstition est le culte indu. Or, la divination ne semble pas appartenir à quelque culte indu. Donc la divination n'appartient pas à la superstition ». — La troisième objection déclare que la « superstition s'oppose à la religion. Or, dans la vraie religion, on ne trouve pas quelque chose qui corresponde, par voie de contraire, à la divination. Donc la divination n'est pas une espèce de la superstition ».

L'argument *sed contra* apporte un texte d' « Origène », qui « dit, dans le Periarchon (ou plutôt dans l'homélie XVI, sur *les Nombres*) : *Il est une certaine opération des démons dans le ministère de la prescience qui paraît se trouver dans certains arts de ceux qui se sont donnés aux démons, tantôt par les sorts, tantôt par les augures, tantôt par la contemplation des ombres.* Or, comme saint Augustin le dit, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. XX, XXIII), tout ce qui provient de la société des

démons et des hommes est superstitieux. Donc la divination est une espèce de la superstition ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 92, art. 1, 2 ; q. 94, art. 1), la superstition implique le culte indu de la divinité. Or, quelque chose appartient au culte de Dieu d'une double manière : D'abord, selon qu'on offre à Dieu quelque chose : ou sacrifice, ou oblation, ou quelque autre chose de cette nature. D'une autre manière, selon qu'on recourt à quelque chose de divin ; comme il a été dit plus haut, au sujet du serment (q. 89, introduction, et art. 4, *ad 2um*). Il suit de là que c'est chose appartenant à la superstition, non seulement quand on offre un sacrifice aux démons par l'idolâtrie, mais encore lorsque quelqu'un recourt au secours des démons pour faire quelque chose ou savoir quelque chose. D'autre part, la divination provient de l'opération des démons : ou, parce que d'une façon expresse, les démons sont invoqués pour qu'ils manifestent les choses futures ; ou parce que les démons se glissent dans la vaine recherche des choses futures pour tenir les esprits des hommes impliqués dans la vanité : de laquelle vanité il est dit dans le psaume (XXXIX, v. 5) : *Il n'a point regardé les vanités et les inanités mensongères* ; et il y a vaine recherche des choses futures, quand l'homme tente de connaître par avance les choses futures à l'aide de moyens qui ne peuvent pas les faire connaître. D'où il suit manifestement que la divination est une espèce de la superstition ».

L'*ad primum* répond par une distinction lumineuse. Oui, « la divination appartient à la curiosité, quant à la fin poursuivie, qui est la connaissance par avance des choses futures. Mais elle appartient à la superstition, quant au mode de l'opération ».

L'*ad secundum* dit que « cette sorte de divination appartient au culte des démons, en tant qu'on use d'un certain pacte tacite ou exprès avec les démons ».

L'*ad tertium* enseigne que « dans la loi nouvelle, l'esprit de l'homme est détourné de la sollicitude des choses temporelles ; et voilà pourquoi il n'a pas été donné, dans la loi nouvelle,

d'institution pour faire connaître d'avance les événements futurs touchant les choses temporelles. Mais, dans l'ancienne loi, qui promettait les biens terrestres, il était des consultations touchant l'avenir, qui appartenaient à la religion. Aussi bien est-il dit, dans Isaïe, ch. VIII (v. 19) : *Et quand on vous dira : Interrogez les oracles et les devins, qui se tordent dans leurs incantations :* et le prophète ajoute, comme donnant la réponse : *Est-ce que le peuple ne cherchera pas la vision auprès de son Dieu pour les vivants et pour les morts?* — Toutefois, ajoute saint Thomas, il y a eu aussi, dans le Nouveau Testament, des hommes ayant l'esprit de prophétie, qui ont annoncé beaucoup de choses touchant les événements futurs » : et la remarque du saint Docteur vaut, soit pour les traits de prophétie notés dans les écrits inspirés du Nouveau Testament, soit pour les faits de prophétie qui ont pu se produire au cours de l'histoire de l'Église.

La divination, parce qu'elle implique essentiellement un recours, exprès ou tacite, à l'action des démons, pour obtenir, par leur secours, la connaissance de l'avenir qui est absolument propre à Dieu, rend à d'autres qu'à Dieu un honneur divin ; et, par là-même, relève de la superstition, dont elle est une espèce. — Mais cette divination, qui est une espèce de la superstition, doit-elle elle-même être considérée comme une sorte de genre contenant sous lui plusieurs espèces? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il y a lieu de déterminer plusieurs espèces de divination?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas à déterminer plusieurs espèces de divination ». — La première déclare que « là où se trouve une seule raison de pécher, il ne semble pas qu'il y ait plusieurs espèces de péché. Or, en toute

divination, il y a une seule raison de pécher ; savoir que quelqu'un use du pacte des démons pour connaître les choses futures », ainsi que nous le précisions tout à l'heure. « Donc il n'y a pas, pour la divination, des espèces diverses ». — La seconde objection rappelle que « l'acte humain tire son espèce de la fin, comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 1, art. 3 ; q. 18, art. 6). Or, toute divination est ordonnée à une seule fin, qui est l'annonce par avance des événements futurs. Donc toute divination est d'une même espèce ». — La troisième objection dit que « les signes ne diversifient pas l'espèce du péché : c'est ainsi que l'espèce du péché est la même, qu'on commette la détraction par paroles, par écrit ou par gestes. Or, les divinations ne paraissent différer que selon les signes d'où l'on tire la connaissance de l'avenir. Donc il n'y a pas diverses espèces de divination ».

L'argument *sed contra* invoque l'autorité de « Saint Isidore », qui, « au livre des *Étymologies* (liv. VIII, ch. IX), énumère diverses espèces de divination ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner un aperçu général, mais complet et admirablement groupé, de cet inextricable fouillis que constituent les diverses pratiques superstitieuses de la divination. Il nous rappelle d'abord, que « comme il a été dit (art. préc.), toute divination use, pour connaître à l'avance les événements futurs, d'un certain conseil et secours des démons : lequel, ou bien est imploré d'une façon expresse, ou bien consiste en ce que, en dehors même de la demande de l'homme, le démon se glisse, d'une façon occulte, pour annoncer à l'avance certaines choses futures inconnues des hommes, mais connues des démons selon les modes dont il a été parlé dans la Première Partie » (q. 57, art. 3).

S'il s'agit du premier mode d'intervention démoniaque, saint Thomas nous apprend que « les démons invoqués d'une façon expresse ont coutume d'annoncer à l'avance l'avenir de multiples manières. — Parfois, ils annoncent ainsi les choses futures, en se faisant voir ou en se faisant entendre des hommes par des apparitions prestigieuses. Cette espèce de divination est appelée du nom de *prestige*, à cause que les yeux des hom-

mes sont en quelque sorte tenus et forcés à voir ce qui les trompe (en latin : *perstringuntur*). — Parfois, ils le font à l'aide des songes. Et c'est ce qu'on appelle *la divination des songes*. — Parfois, en faisant apparaître ou parler certains morts. Cette espèce est appelée *nécromancie* ; parce que, comme le dit saint Isidore, au livre des *Étymologies* (endroit précité), νεκρός, en grec, signifie *mort*, et μαντεία, *divination* : *et, en effet, par certaines incantations, ayant recours au sang, des morts ressuscités paraissent deviner et répondre aux questions qu'on leur pose* ». C'est à cette espèce que se rattache proprement tout ce qui se pratique aujourd'hui sous le nom de *spiritisme*. — « Parfois, les démons annoncent l'avenir en se servant d'hommes vivants ; comme on le voit dans les phénomènes de contorsion. C'est la divination par les oracles, tels que les rendaient *les pythonnisses, dont le nom rappelle le dieu vainqueur du serpent Python, Apollon, qui passait pour l'inspirateur des oracles*, comme le dit encore saint Isidore (au même endroit). — D'autres fois, enfin, les démons annoncent les choses futures par certaines figures ou certains signes qui apparaissent dans les choses inanimées : s'ils apparaissent en quelque corps se rattachant à la terre, comme le bois, le fer, la pierre taillée, on a la *géomancie* ; si c'est dans l'eau, on a l'*hydromancie* ; si dans l'air, l'*aéromancie* ; si dans le feu, la *pyromancie* [tous ces divers noms sont formés du mot grec μαντεία, *divination*, et des mots grecs correspondants à nos mots *terre* γῆ ; *eau* ὕδωρ ; *air* ἀήρ ; *feu* πῦρ] ; « si les signes apparaissent dans les entrailles des animaux immolés sur les autels des démons, on a l'*aruspice* ».

Toutes ces espèces de divinations appartiennent au premier mode d'intervention démoniaque qui suppose l'invocation expresse des démons. « Le second mode de divination, qui se fait en dehors de l'invocation expresse des démons », mais où les démons interviennent à la faveur de vaines observances, « se divise en deux genres », selon la nature de ce que l'on observe ainsi pour découvrir l'avenir.

« Le premier genre est celui où pour découvrir l'avenir, on considère quelque chose dans les dispositions de certaines choses. — Que si l'on s'efforce de connaître l'avenir en consi-

dérant le site et le mouvement des astres, ceci est le propre des *astrologues*, qu'on appelle encore *généthliaques*, en raison de ce qu'ils considèrent les jours où l'on naît », pour dresser des horoscopes. — « Si c'est par les mouvements ou les cris des oiseaux ou de tous autres animaux ; ou par les éternuements des hommes, ou les palpitations et les soubresauts des membres ; ceci appartient d'une façon générale à l'*augure*, ainsi appelé du gazouillement (en latin *garritus*) des oiseaux, comme l'*auspice* se tire de l'*inspection* des oiseaux : la première de ces deux choses intéressant l'ouïe ; et la seconde, la vue ; et si l'on parle surtout des oiseaux, c'est parce que c'est surtout à leur occasion que ces divinations se font. — Si la considération porte sur des paroles humaines, dites dans une tout autre intention, mais que l'on applique à l'événement futur que quelqu'un veut connaître, on a le *présage* (en latin *omen*). Et, comme le dit Maxime Valère (dans ses *Dits et Gestes mémorables*, liv. I, ch. v), *l'observation des présages s'appuie par un certain contrat à la religion. Cela suppose, en effet, qu'on croit que ce qui se fait n'est par dû au hasard, mais à une disposition de la divine Providence. C'est ainsi que les Romains délibérant s'ils émigreraient en un autre lieu, à ce moment, d'une manière toute fortuite, un centurion s'écria : Porte-drapeau, dépose l'étendard : ici, nous serons très bien. Les Romains entendant ces mots, les prirent pour un présage, et abandonnèrent la pensée de partir.* — Que si l'on considère certaines dispositions de figures ou de formes dans certains corps soumis à la vue, on aura une autre espèce de divination. Car la divination portant sur la considération des lignes de la main donne la *chiromancie*, qui est la divination de la main, la main se disant, en grec χείρ χειρός. La divination par certaines figures apparaissant dans les côtes de quelque animal, est appelée *spathulomancie* ». — Toutes ces espèces appartiennent au premier genre du second mode d'intervention démoniaque.

« Un second genre de divination, dans ce même second mode, qui est sans l'invocation expresse des démons, est la divination qui porte sur la considération de ce qui provient ou résulte de certains actes faits par les hommes, d'une façon sérieuse, pour rechercher quelque chose de caché : soit par le

prolongement des points, chose qui se rattache à l'art de la géomancie; soit par la considération des figures qui proviennent du plomb qui se liquéfie dans l'eau où on l'a jeté; soit de certaines feuilles écrites ou non écrites, cachées quelque part, alors qu'on considère à qui échoit telle ou telle; ou aussi, de pailles inégales proposées, qui tire la plus grande ou la plus petite; ou encore, en jetant les dés, qui jette un plus grand nombre de points; ou aussi, quand on considère ce qui se présente alors qu'on ouvrira un livre. Toutes ces choses portent le nom de *sorts* ». — Et l'on peut voir qu'elles sont pour ainsi dire en nombre infini.

Saint Thomas, résumant tout cet exposé, conclut : « Ainsi donc, il est, on le voit, un triple genre de divination. Le premier se fait par l'invocation manifeste des démons; et il se réfère aux *nécromanciens*. Le second se fait par la seule considération de la disposition ou du mouvement de quelque autre chose, hors de l'homme qui s'enquiert; et il se rapporte aux *augures*. Le troisième comprend ce que nous faisons nous-mêmes pour que nous soit manifesté quelque chose de caché; et il se réfère aux *sorts*. D'autre part, sous chacun de ces genres, beaucoup de choses sont contenues, comme on le voit par ce qui a été dit ».

L'*ad primum* répond que « dans tout ce qui a été dit, on trouve la même raison générale de pécher; mais non point la même raison spéciale. Il est, en effet, beaucoup plus grave d'invoquer les démons que de faire certaines choses qui sont de nature à amener l'ingérence des démons ».

L'*ad secundum* dit que « la connaissance des choses futures ou des choses occultes est la fin dernière, d'où se tire la raison générale de divination. Mais on distingue les diverses espèces selon les objets ou les matières propres, selon que l'on considère en diverses choses la connaissance des choses occultes ».

L'*ad tertium* fait observer que « les choses sur lesquelles porte l'attention de ceux qui pratiquent la divination sont considérées par eux non comme des signes dont ils useraient pour exprimer ce qu'ils savent déjà, selon qu'il arrive dans la détraction; mais comme des principes de connaître. Or, il est mani-

feste que la diversité des principes diversifie l'espèce, même dans les sciences démonstratives ». — On remarquera que c'est dans cette dernière réponse que saint Thomas nous donne le mot formel qui explique pourquoi nous pouvons parler de diverses espèces de divination, en raison des diverses choses d'où l'on veut tirer la connaissance de l'avenir ou des choses occultes : parce que ces diverses choses que l'on considère, ont la raison de *principes divers* de connaissance.

La divination comprend sous elle de multiples espèces, parce que la recherche indue de la connaissance des choses futures ou occultes peut prendre comme principes de connaissance une multitude de choses diverses. Parmi ces multiples espèces, les principales sont celles qui ont recours aux démons directement, ou aux astres, ou aux songes, ou aux augures, ou aux sorts. Saint Thomas va les considérer successivement. — D'abord, la première. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la divination qui se fait par l'invocation des démons est illicite?

Trois objections veulent prouver que « la divination qui se fait par l'invocation des démons n'est pas illicite ». — La première déclare que « le Christ n'a rien fait d'illicite ; selon cette parole de la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 22) : *Lui qui n'a point fait de péché.* Or, le Seigneur posa au démon cette question : *Quel est ton nom?* et le démon répondit : *Légion! car nous sommes beaucoup,* ainsi qu'on le voit en saint Marc, ch. V (v. 9). Donc il semble qu'il est permis d'interroger les démons sur quelque chose de caché ». — La seconde objection fait observer que « les âmes des saints ne se prêtent point à des interrogations illicites. Or, à Saül interrogeant, sur l'issue de la guerre qui devait se faire, une femme en qui était l'esprit des

pythonnisses. Samuel daigna apparaître et lui prédit ce qui devait arriver; comme on le voit au premier livre des *Rois*, ch. XXVIII (v. 8 et suiv.). Donc la divination qui se fait par des interrogations que l'on pose aux démons, n'est pas illicite ». — La troisième objection dit qu' « il semble que c'est chose permise de chercher la vérité qu'il est utile de savoir auprès de quelqu'un qui la sait. Or, parfois, il est utile de savoir certaines choses occultes qui peuvent être sues en recourant aux démons; comme s'il s'agit, par exemple, de trouver un voleur. Donc la divination qui se fait par l'invocation des démons n'est pas illicite ».

L'argument *sed contra* est le texte du *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 10, 11), où « il est dit : *Qu'il ne se trouve personne en toi qui interroge les devins ou qui consulte les oracles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, de la manière la plus formelle, que « toute divination qui se fait par les invocations des démons est illicite, pour une double raison. — La première se prend du côté du principe de la divination, qui est un pacte exprès conclu avec le démon par l'invocation qu'on lui adresse ». On remarquera la notion du pacte avec le démon, que nous donne ici saint Thomas. Il n'est point nécessaire de supposer que le démon apparaisse et vienne lui-même extérieurement conclure ou signer un pacte avec tel homme; bien que parfois la chose ait pu se produire. Il suffit que l'homme invoque le démon, à l'effet d'avoir son secours dans l'obtention de ce qu'il désire. Cette invocation, sous quelle forme qu'elle se produise, constitue le pacte dont il s'agit ici. « Or, c'est là chose tout à fait illicite. Aussi bien est-il dit contre quelques-uns dans Isaïe, ch. XXVIII (v. 15) : *Vous avez dit : nous avons contracté alliance avec la mort ; nous avons fait un pacte avec l'enfer*. Et, ajoute saint Thomas, la chose serait encore plus grave, si on faisait un sacrifice ou si on rendait quelque hommage au démon invoqué », comme, à n'en pas douter, la chose se pratique encore de nos jours, non seulement chez les sauvages, mais au sein des sociétés les plus civilisées, parmi les sectes luciférienne. (Cf. entre autres, le livre si instructif, qui a pour titre : *Lucifer démasqué*, publié sous le pseudonyme de Jean

Kostka, par Jules Doinel, ancien archiviste d'Orléans, où il avait rétabli une église gnostique dont il fut le premier *évêque*, du temps de Mgr Coulié, et qui mourut en disgrâce, à cause de sa conversion, archiviste de Carcassonne, en 1902). — « La seconde raison se tire du côté de l'événement futur. Le démon, en effet, qui se propose la perte des hommes, par ces sortes de réponses, même si quelquefois il dit des choses vraies, veut habituer les hommes à ce qu'ils aient foi en lui ; et de la sorte il entend les conduire à quelque chose qui soit nuisible au salut des hommes. Aussi bien saint Athanase expliquant ce qu'on trouve en saint Luc, ch. IV (v. 35) : *Il le gourmanda, disant : Tais-toi*, dit : *Bien que le démon avouât la vérité, cependant le Christ arrêtait sa parole, de peur qu'avec la vérité il ne trahît aussi sa propre malice. Il voulait encore nous apprendre à ne point prêter attention à ces sortes de manifestations, même si la vérité s'y trouve proclamée : car c'est chose indigne que nous soyons instruits par le démon, alors que nous avons l'Écriture divine* ».

L'*ad primum* formule une distinction importante, à l'occasion du fait de l'Évangile que mentionnait l'objection. « Comme le dit le vénérable Bède, sur saint Luc, ch. VIII (v. 30), *ce n'est point comme ignorant que le Seigneur s'enquiert ; mais afin que le mal étant découvert, la vertu de Celui qui allait le guérir brillât d'un plus vif éclat*. Or, poursuit saint Thomas, autre chose est de demander quelque chose au démon se présentant de lui-même, ce qui est permis quelquefois pour l'utilité des autres, surtout quand on peut le contraindre par la vertu divine à dire la vérité ; et autre chose d'invoquer le démon pour recevoir de lui la connaissance des choses occultes ». — Cette distinction nous marque toute la différence entre les pratiques de la divination superstitieuse, et ce que parfois ont pu faire les saints ou les ministres de l'Église dans certaines rencontres où, par l'autorité même de Dieu, ils ont contraint le démon d'avouer, même à son dommage, certaines vérités.

L'*ad secundum* tire sa réponse du livre de saint Augustin *à Simplicien* (liv. II, ch. III). « *Il n'est pas absurde de croire*, dit le grand Docteur, *qu'il fut permis, par une certaine dispense, qu'en dehors de l'art ou de la puissance magique, en vertu d'une*

dispensation occulte qui échappait à la pythonnisse et à Saül, l'esprit du juste se montrât aux regards du roi, devant le frapper de la sentence divine. Ou, que l'esprit de Samuel ne fut pas véritablement tiré de son repos, mais que ce fut quelque fantôme ou illusion imaginaire que les machinations du démon fabriquèrent : et l'Écriture l'appelle du nom de Samuel, comme on a coutume d'appeler du nom des choses elles-mêmes les images qui les représentent ». — Cette seconde explication donnée ici par saint Augustin et acceptée par saint Thomas, est celle qui doit être apportée aujourd'hui, au sujet des phénomènes du spiritisme où sont évoquées, en effet, les âmes des défunts ; — à supposer d'ailleurs qu'il ne s'agisse pas de simples pratiques de supercherie ou de charlatanisme, comme la chose peut exister quelquefois.

L'*ad tertium* déclare, en une parole qui ne souffre pas de réplique et qui coupe court à tous les subterfuges d'une curiosité vaine et dangereuse, qu' « aucune utilité temporelle ne peut être comparée au dommage du salut spirituel que l'on encourt en recherchant ces choses occultes par l'invocation des démons ». — On peut ajouter d'ailleurs que même dans l'ordre des biens temporels, rien n'est plus dangereux que de recourir aux pratiques de l'occultisme et du spiritisme. Les conséquences les plus redoutables peuvent s'ensuivre ; et il n'est pas rare que la raison elle-même ne finisse par y sombrer.

La divination par l'invocation des démons est chose illicite au souverain degré ; parce qu'elle suppose un pacte exprès conclu avec le démon, notre pire ennemi ; et qu'elle conduit à la perte des hommes. — Mais que penser de la divination qui se fait par les astres ? Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant, qui est bien, sans doute, l'une des pages de philosophie les plus pénétrantes qui aient été écrites sur ces délicates questions.

Article V.

Si la divination qui se fait par les astres est illicite?

Trois objections veulent prouver que « la divination qui se fait par les astres n'est pas illicite ». — La première dit qu' « il est permis d'annoncer à l'avance les effets en considérant les causes ; comme les médecins, en considérant la marche de la maladie, annoncent la mort à l'avance. Or, les corps célestes sont la cause des choses qui se font dans ce monde ; comme saint Denys même le dit, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 2 et 3). Donc la divination qui se fait par les astres n'est pas illicite ». — La seconde objection déclare que « la science humaine a son origine dans les choses de l'expérience ; comme on le voit par Aristote au commencement des *Métaphysiques*. Or, de multiples expériences ont montré à beaucoup qu'on pouvait connaître certaines choses futures en considérant les astres. Donc il ne semble pas être illicite qu'on use de cette divination ». — La troisième objection fait remarquer que « la divination est dite être illicite en tant qu'elle repose sur un pacte conclu avec les démons. Or, cela n'a point lieu dans la divination qui se fait par les astres ; mais on y considère seulement la disposition des créatures de Dieu. Donc il semble que cette sorte de divination n'est pas illicite ».

L'argument *sed contra* est formé par un touchant aveu de « saint Augustin, au livre IV de ses *Confessions* » (ch. III), où il « dit : *Ces observateurs des planètes, qu'on appelle mathématiciens, étaient consultés par moi sans relâche : comme ne pratiquant aucun sacrifice ni n'adressant aucunes prières à quelque esprit en vue de la divination. Et toutefois la vraie piété, qui est la piété chrétienne, le repousse et le condamne* ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose comme fondement le point essentiel de doctrine déjà établi. « Ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad* 2um ; art. 2), à la divination qui procède d'une opinion fausse ou vaine, se joint l'opération du démon afin d'im-

pliquer les esprits des hommes dans la vanité ou la fausseté. Or, celui-là use d'une opinion vaine ou fausse, qui veut connaître d'avance, en considérant les étoiles, les choses futures qui ne peuvent point être connues d'avance par ce moyen. Il faut donc considérer ce qui peut être connu d'avance, des choses futures, par l'inspection des corps célestes. S'il s'agit des choses qui arrivent nécessairement, il est manifeste qu'on peut les connaître d'avance en considérant les étoiles : c'est ainsi que les astronomes annoncent par avance les éclipses futures. Quant à la connaissance des événements futurs, qui serait obtenue par la considération des étoiles, divers hommes ont dit des choses diverses.

« Il en est, en effet, qui ont dit que les étoiles signifient plutôt qu'elles ne font les choses qui sont annoncées d'avance par ceux qui les considèrent (cf. S. Augustin, de *la Cité de Dieu*, liv. V, ch. I). — Mais c'est là chose dite d'une façon déraisonnable. Tout signe corporel, en effet, ou bien est l'effet de ce dont il est le signe, comme la fumée signifie le feu qui la cause ; ou bien il procède d'une même cause, et alors, tandis qu'il signifie la cause, il signifie aussi, par voie de conséquence, l'effet, comme l'arc-en-ciel signifie parfois le beau temps, selon que sa cause est cause du beau temps. Or, on ne peut pas dire que les dispositions des corps célestes et leurs mouvements soient l'effet des événements futurs. Ni, non plus, on ne les peut ramener à une cause supérieure commune qui soit d'ordre corporel. On les peut ramener, il est vrai, à une même cause commune qui est la Providence divine ; mais autre est la raison de la disposition faite par la divine Providence des mouvements et du site des corps célestes, et autre la raison de la disposition des événements futurs contingents : les premiers, en effet, sont disposés selon une raison de nécessité, pour qu'ils arrivent toujours de la même manière ; tandis que les autres sont disposés selon une raison de contingence, pour qu'ils arrivent contingemment.

« Il suit de là qu'on ne peut, de l'inspection des astres, tirer par avance la connaissance des choses futures, sinon de la manière dont les effets sont connus d'avance par leurs causes »,

ainsi que les autres l'ont dit. Mais il faut prendre garde que « deux sortes d'effets sont soustraits à la causalité des corps célestes. — D'abord, tous les effets qui arrivent accidentellement, soit dans les choses humaines » ou du libre arbitre, « soit dans les choses naturelles » ou physiques. « C'est qu'en effet, comme il est prouvé au livre VI des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. V, ch. III), l'être par accident n'a pas de cause, et surtout de cause naturelle » ou physique « comme est la vertu des corps célestes ; car ce qui se fait accidentellement, n'est à proprement parler ni *être* ni *un* : comme si, tandis qu'une pierre tombe, il se fait un tremblement de terre ; ou si, tandis qu'un homme creuse une fosse, un trésor est trouvé : ces choses-là, en effet, et toutes choses semblables, ne sont point quelque chose qui soit un » et qui ait son être propre parmi les êtres ; « mais elles sont purement et simplement multiples » ou constituées de plusieurs choses complètement distinctes et indépendantes : « or, l'opération de la nature se termine toujours à quelque chose qui est un » formant un être propre, avec sa forme distincte et individuelle, « comme elle procède d'un principe qui est un, savoir la forme de la chose naturelle » et physique qui agit : tout être, en effet, qui agit, et rien n'agit s'il n'est un par sa forme propre et distincte, produit un semblable à soi.

« Secondement, sont aussi soustraits à la causalité des corps célestes, les actes du libre arbitre, lequel est *une faculté de la volonté et de la raison* (Maître des *Sentences*, liv II, dist. XXIV). C'est qu'en effet, l'intelligence ou la raison n'est point un corps ni l'acte d'un organe corporel ; et, par conséquent, la volonté ne l'est pas non plus, elle qui est dans la raison ; comme on le voit par Aristote au livre III *de l'Ame* (ch. IV, n. 3, 4 ; ch. IX, n. 3 ; de S. Th., leç. 7, 14). Or, il n'est aucun corps qui puisse imprimer son action sur une chose incorporelle. Il s'ensuit qu'il est impossible que les corps célestes impriment directement leur action sur l'intelligence et la volonté. Dire cela serait affirmer que l'intelligence ne diffère point du sens : chose qu'Aristote, au livre *de l'Ame* (liv. III, ch. III, n. 1, 2 ; de S. Th., leç. 4), attribue à ceux qui disaient, que *telle est la*

volonté dans les hommes, comme est le jour causé par le Père des hommes et des dieux, c'est-à-dire par le soleil ou le ciel ». Le texte cité ici est tiré d'Homère, au chant XVIIIe de l'*Odyssée*, v. 136, 137 :

Τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

« Il suit de là que les corps célestes ne peuvent point être par soi la cause des œuvres du libre arbitre. Ils peuvent cependant incliner à ces œuvres par mode de disposition, en tant qu'ils ont leur action sur le corps humain, et par conséquent sur les facultés sensibles, qui sont les actes d'organes corporels, et inclinent aux actes humains. Toutefois, parce que les facultés sensibles obéissent à la raison, comme on le voit par Aristote au livre III *de l'Ame* (ch. XI, n. 3 ; de S. Th., leç. 16) et au livre I de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 17 et suiv. ; de S. Th., leç. 20), aucune nécessité par là n'est imposée au libre arbitre, mais contre l'inclination des corps célestes l'homme peut agir », selon que sa propre raison s'y détermine.

Ces lumineuses explications une fois données, saint Thomas conclut : « Si donc on use de la considération des astres pour connaître à l'avance les événements fortuits, ou encore pour connaître avec certitude les actions futures des hommes, cela procède d'une opinion fausse et vaine. D'où il suit que ce sera une divination superstitieuse et illicite. — Si, au contraire, quelqu'un use de la considération des astres pour connaître à l'avance les choses futures qui sont causées par les corps célestes, comme les sécheresses, les pluies et autres choses de ce genre, ce ne sera point là divination illicite ni superstitieuse ».

« Et, par là, fait observer saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* nous donne une réponse extrêmement précieuse pour juger comme il convient ce qu'il pourrait y avoir d'un peu troublant, au premier abord, dans certaines vérifications observées dans les prédictions de l'astrologie superstitieuse. — « Que les astrologues, en considérant les astres, pré-

disent fréquemment des choses vraies, cela tient à deux causes. D'abord, parce que la plupart des hommes suivent les passions corporelles ; et voilà pourquoi leurs actes sont disposés, dans la plupart des cas, selon l'inclination des corps célestes. Il y en a, au contraire, peu, savoir les seuls sages, qui contiennent par la raison ces sortes d'inclinations. De là vient que les astrologues, en beaucoup de choses, annoncent des choses vraies ; et surtout dans les événements généraux, qui dépendent de la multitude ». On remarquera combien grande est la part faite par saint Thomas à l'influence des corps célestes, en entendant surtout par ces mots l'ensemble des agents cosmiques au milieu et sous l'action desquels se déroule notre vie humaine. Nul doute, en effet, que cette influence ne soit souvent prépondérante, pour la raison si profonde que vient de nous indiquer ici saint Thomas, savoir que la plupart des hommes obéissent aux passions et qu'ils sont peu nombreux ceux qui les tiennent en bride. — Mais il est encore une autre explication, non moins réelle, quoique plus secrète, de ce qu'il peut y avoir de vrai dans certaines prédictions de l'astrologie superstitieuse. Cette seconde raison est « l'immixtion des démons. Aussi bien saint Augustin dit, au livre II de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVII) : *il faut avouer que lorsque des choses vraies sont dites par les mathématiciens* (c'est-à-dire ici les astrologues), *ces choses-là sont dites, par une certaine inspiration très occulte que les esprits des hommes subissent sans le savoir : et comme cela tend à tromper les hommes, c'est l'œuvre des esprits impurs et séducteurs à qui il est permis de connaître certaines choses vraies touchant les choses temporelles*. Et c'est pourquoi il conclut : *En raison de cela, tout bon chrétien doit éviter soit les mathématiciens soit n'importe lequel de ces divinateurs, et surtout ceux qui disent des choses vraies, de peur que par un certain pacte de société ils n'enlacent l'âme trompée dans le commerce des démons* ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, la troisième objection se trouve résolue ».

Nul doute que la divination qui se fait par les astres, touchant les choses fortuites ou les événements humains ne soit

absolument illicite. En se livrant, en effet, à des recherches vaines et improportionnées aux moyens naturels de connaître qui sont du ressort de l'homme, elle favorise l'immixtion des démons et ouvre la porte toute grande à la perte des âmes. — Faut-il en dire autant de la divination qui se fait par les songes ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, encore une admirable page de philosophie, plus spécialement ici de psychologie ou encore de métaphysique et aussi de théologie scripturaire, que nous aurons grand profit à relire.

Article VI.

Si la divination qui se fait par les songes est illicite?

Trois objections veulent prouver que « la divination qui se fait par les songes n'est pas illicite ». — La première déclare qu'« user de l'instruction divine n'est pas illicite. Or, dans les songes les hommes sont instruits par Dieu. Il est dit, en effet, dans le livre de Job, ch. XXXIII (v. 15, 16) : *Par le songe, dans la vision nocturne, quand le sommeil est tombé sur les hommes et qu'ils dorment dans leur lit, alors Dieu ouvre les oreilles des hommes et les formant Il les instruit par son enseignement.* Donc user de la divination qui est par les songes, n'est pas chose illicite ». — La seconde objection dit que « ceux qui interprètent les songes usent proprement de la divination des songes. Or, nous lisons que de saints personnages ont interprété les songes. C'est ainsi que Joseph interprète les songes de l'échanson de Pharaon et du maître des pains; comme on le lit dans la *Genèse*, ch. XL (v. 8 et suiv.). De même, il interpréta le songe de Pharaon, comme on le lit dans la *Genèse* encore, ch. XLI (v. 15 et suiv.). Pareillement, Daniel interpréta le songe du roi de Babylone, comme on le trouve dans le livre de Daniel, ch. II (v. 26 et suiv.), et IV (v. 5 et suiv.). Donc la divination des songes n'est pas illicite ». — La troisième objection fait remarquer que « ce qui tombe sous l'expérience commune des

hommes, il est déraisonnable de le nier. Or, tous expérimentent que les songes ont une certaine signification à l'endroit des choses futures. Donc il est vain de nier que les songes n'aient une force de divination. Et, par contre, il est licite de s'y appliquer ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 10) : *Qu'il ne s'en trouve point parmi toi, qui observe les songes !* »

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 2, 5), la divination qui s'appuie sur une opinion fausse est superstitieuse et illicite. Pour cela, il faut considérer ce qu'il y a de vrai touchant la connaissance des choses futures par les songes. Or, à l'endroit des événements futurs, les songes quelquefois ont la raison de cause; c'est ainsi que l'esprit de quelqu'un, préoccupé de ce qu'il voit dans les songes, est amené à faire ou à laisser quelque chose. D'autres fois, les songes sont signes de certains événements futurs, en tant qu'ils se ramènent à une cause commune aux songes et à ces événements futurs. De ce chef, on tire le plus souvent la connaissance par avance des choses futures en partant des songes. Il faut donc considérer quelle est la cause des songes, et si elle peut être cause des événements futurs, ou si elle peut les connaître.

« Il faut donc savoir que la cause des songes quelquefois est à l'intérieur, et quelquefois à l'extérieur. — La cause intérieure des songes est double. — L'une, du côté de l'âme : en ce sens qu'à l'imagination de l'homme se présentent, quand il dort, les choses sur lesquelles sa pensée ou ses affections se sont attardées quand il veillait. Cette cause des songes n'est point cause des événements futurs. Aussi bien ces sortes de songes sont quelque chose d'accidentel par rapport aux événements futurs; et si parfois ils concordent, ce sera fortuit. — Mais quelquefois la cause intérieure des songes est, aussi, corporelle. Car de la disposition intérieure du corps se forme certain mouvement, dans l'imagination, en rapport avec cette disposition : c'est ainsi qu'à l'homme en qui prédominent les humeurs froides il vient à la pensée en songe qu'il se trouve

dans l'eau ou dans la neige. A cause de cela, les médecins disent qu'il faut prendre garde aux songes pour connaître les dispositions intérieures du sujet ». Et l'on pourrait appliquer cette remarque à l'ordre moral : il est certain, en effet, que les dispositions morales d'un sujet se manifestent, en ce qu'elles ont de plus foncier, par la nature des représentations qui occupent l'esprit ou l'imagination durant le sommeil.

Mais nous avons dit que la cause des songes pouvait aussi quelquefois être extérieure. Or, « la cause extérieure des songes est également double : l'une, corporelle ; l'autre, spirituelle. — Corporelle, selon que l'imagination de celui qui dort est changée soit par l'air environnant, soit par l'impression du corps céleste en telle sorte qu'à celui qui dort apparaissent certaines imaginations conformes à la disposition des corps célestes. Quant à la cause spirituelle, parfois elle vient de Dieu, qui par le ministère des anges révèle aux hommes certaines choses dans les songes, selon cette parole du livre des *Nombres*, ch. XII (v. 6) : *S'il est parmi vous quelque prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision, ou je lui parlerai par songe*. D'autres fois, par l'opération des démons apparaissent à ceux qui dorment certaines imaginations à l'aide desquelles ils révèlent certaines choses futures à ceux qui ont avec eux des pactes illicites.

« Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que si quelqu'un use des songes pour connaître à l'avance les choses futures, selon que les songes procèdent de la révélation divine, ou d'une cause naturelle, soit intrinsèque soit extrinsèque, dans les limites où cette cause peut s'étendre, ce ne sera pas une divination illicite. Mais si cette sorte de divination est causée par la révélation des démons, avec lesquels on a des pactes exprès, parce qu'ils ont été invoqués pour cela ; ou tacites, parce que cette sorte de divination s'étend à ce à quoi elle ne peut pas s'étendre, dans ce cas on aura la divination illicite et superstitieuse ».

« Et, par là, dit saint Thomas, *les objections* se trouvent résolues ».

Après la question des songes, vient celle des augures et de tout ce qui s'y rattache. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si la divination qui se fait par les augures, les présages et autres semblables observations des choses extérieures est illicite?

Trois objections veulent prouver que « la divination qui se fait par les augures et les présages et autres semblables observations des choses extérieures n'est point illicite ». — La première dit que « si elle était illicite, les saints personnages n'en auraient point usé. Or, nous lisons de Joseph qu'il vaquait aux augures. Nous lisons, en effet, dans la *Genèse*, ch. XLIV (v. 5), que l'intendant de Joseph dit » aux enfants de Jacob descendus en Égypte : « *La coupe que vous avez volée est celle-là même dans laquelle boit mon maître, et par laquelle il a coutume d'augurer :* et lui-même, Joseph, dit, après (v. 15), à ses frères : *Ignorez-vous qu'il n'est personne qui soit semblable à moi dans la science d'augurer?* Donc user d'une telle divination n'est pas chose illicite ». — La seconde objection déclare que « les oiseaux connaissent naturellement certaines choses à venir en ce qui est du temps ; selon cette parole du Seigneur, dans Jérémie, ch. VIII (v. 7) : *Le milan, dans le ciel, connaît son temps ; la tourterelle, l'hirondelle, la cigogne gardent le temps de leur venue.* Or, la connaissance naturelle est infaillible et vient de Dieu. Donc user de la connaissance des oiseaux pour connaître à l'avance les choses futures, ce qui est augurer, ne semble pas être illicite ». — La troisième objection fait observer que « Gédéon est mis au nombre des saints, comme on le voit par l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 32). Or, Gédéon usa d'un présage, en entendant le récit et l'interprétation d'un songe, comme on le lit dans le livre des *Juges*, ch. VII (v. 13 et suiv.). Pareillement, Éliézer, le serviteur d'Abraham, comme on le lit dans la *Ge-*

nèse, ch. XXIV (v. 13, 14). Donc il semble qu'une telle divination n'est pas illicite ».

L'argument *sed contra* cite la défense du *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 10), où « il est dit : *Qu'il ne s'en trouve point parmi toi, qui observe les augures* ». — On remarquera avec quel à-propos sont cités ces textes du *Deutéronome*, qui nous montrent que les points de doctrine touchés dans tous ces articles, relèvent expressément de l'autorité même des Écritures et de Dieu.

Au corps de l'article, saint Thomas, comme s'il continuait l'argumentation des articles précédents et supposant les distinctions déjà marquées, répond que « pour les mouvements ou les gazouillements et les cris des oiseaux ou toutes autres dispositions de cette sorte considérées dans les choses (cf. l'exposé de l'art. 3), il est manifeste que tout cela n'est point cause des événements futurs; et, par suite, on ne peut pas tirer de là la connaissance des événements futurs comme de leur cause. Il demeure donc que si on connaît par là quelques choses futures, ce sera en tant que c'est l'effet de certaines causes qui causent aussi ou connaissent les événements futurs.

« Or, la cause des opérations des animaux sans raison est un certain instinct par lequel ils sont mus en mode de nature; ils n'ont pas, en effet, la maîtrise de leur acte. — Cet instinct peut procéder d'une double cause. L'une est corporelle. Comme, en effet, les animaux sans raison n'ont que l'âme sensitive dont toutes les puissances sont des actes d'organes corporels, leur âme est soumise à la disposition des corps environnants, et, avant tout, des corps célestes. Il suit de là que rien n'empêche que certaines de leurs opérations soient les signes de choses futures, en tant qu'elles sont en rapport de conformité avec les dispositions des corps célestes et de l'air environnant, d'où proviennent certains événements futurs. Toutefois il faut en cela considérer deux choses. D'abord, que ces sortes d'opérations ne s'étendent qu'à connaître d'avance les choses futures qui sont causées par les mouvements des corps célestes, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5, 6). Ensuite, qu'elles ne s'étendent qu'à ce qui peut en quelque manière se rapporter à ces animaux. Ils reçoivent, en effet, par les corps célestes, une

certaine connaissance naturelle et un certain instinct par rapport aux choses qui sont nécessaires à leur vie : comme sont les immutations qui se font par les pluies et les vents et autres choses de ce genre.

D'une autre manière, ces sortes d'instincts sont causés par une cause spirituelle ; savoir : ou bien par Dieu, comme on le voit pour la colombe qui descendit sur le Christ », au moment de son baptême, « et pour le corbeau qui nourrissait Élie, et pour le poisson qui absorba et rejeta Jonas ; ou aussi par les démons qui se servent de ces sortes d'opérations des animaux pour impliquer les âmes dans des opérations vaines.

« La raison paraît être la même pour toutes les autres choses de même nature, sauf pour les présages » qui se tirent des paroles fortuites humaines. « C'est qu'en effet, les paroles humaines qui sont prises comme présages ne sont point soumises à la disposition des étoiles », puisqu'elles procèdent d'une cause libre. « Elles sont disposées cependant par la divine Providence ; et quelquefois aussi par l'opération des démons.

« Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que toute divination de cette nature, si elle s'étend au delà de ce à quoi l'on peut atteindre selon l'ordre de la nature ou de la divine Providence, est superstitieux et illicite ».

L'*ad primum* explique que « Joseph, quand il dit qu'il n'était personne qui fût semblable à lui dans la science d'augurer, dit cela, d'après saint Augustin (*Questions sur la Genèse*, q. CXLV), en plaisantant, non d'une façon sérieuse, se référant peut-être à ce que le vulgaire pensait de lui. Et pareillement aussi son intendant parla de même ».

L'*ad secundum* dit que ce « texte cité dans l'objection parle de la connaissance des oiseaux relativement aux choses qui les concernent. Or, considérer leurs cris ou leurs mouvements pour connaître d'avance ces choses-là n'est pas illicite ; comme si quelqu'un, du fait que le corneille croasse fréquemment, prédit que la pluie arrivera bientôt ».

L'*ad tertium* répond que « Gedéon observa le récit et l'explication du songe, s'en servant comme d'un présage, parce qu'il le considéra comme ordonné à son instruction par la divine

Providence. — Et, pareillement, Éliézer prit garde aux paroles de la jeune fille, après avoir fait à Dieu sa prière ».

Il ne nous reste plus qu'à considérer une dernière espèce de divination, mais d'une importance toute spéciale en raison de sa fréquence parmi les hommes. C'est la divination des sorts. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la divination des sorts est illicite?

Trois objections veulent prouver que « la divination des sorts n'est pas illicite ». — La première est que « sur ces mots du psaume (xxx, v. 16) : *Entre vos mains se trouve mon sort*, la glose, de saint Augustin, dit : *Le sort n'est pas quelque chose de mal, mais ce qui, dans le doute humain, indique la volonté divine* ». — La seconde objection dit que « les choses qui sont marquées dans l'Écriture avoir été observées par les saints ne semblent pas être illicites. Or, de saints personnages, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, sont trouvés avoir usé des sorts. Nous lisons, en effet, dans le livre de *Josué*, ch. vii (v. 13 et suiv.), que Josué, sur le commandement du Seigneur, punit, par le jugement des sorts, Achar qui avait soustrait quelque chose de ce qui avait été voué par anathème. De même, Saül découvrit, par le sort, que Jonathas avait mangé le miel, comme on le voit au livre I des *Rois*, ch. xiv (v. 38 et suiv.). Jonas, aussi, tandis qu'il fuyait loin du Seigneur, fut découvert par le sort, et jeté à la mer, comme on le lit, dans son livre, ch. i (v. 7 et suiv.). Pareillement, c'est *au sort que sortit Zacharie pour mettre l'encens*, comme on le lit dans saint Luc, ch. i (v. 9). De même, saint Matthias fut élu par le sort, de la part des Apôtres, pour être élevé à l'apostolat, comme on le lit dans le livre des *Actes*, ch. i (v. 26). Donc il semble que la divination des sorts n'est pas illicite ». — La troisième objection

fait remarquer que « le combat du pugilat, qu'on appelle » en latin ou en grec « *monomachia*, c'est-à-dire le combat singulier » ou le duel, « et les jugements du feu et de l'eau, qui sont appelés (dans le droit) *vulgaria* ou *vulgaires* », se rattachant à ces multiples épreuves pratiquées, en effet, à l'endroit du vulgaire ou des serfs et des femmes, tandis que le duel était l'épreuve réservée aux hommes libres, « semblent se rapporter aux sorts, alors qu'en effet par ces sortes d'épreuves on recherchait certaines choses occultes. Or, ces choses-là ne semblent pas être illicites ; car nous lisons que même David engagea un combat singulier avec le Philistin, ainsi qu'il est marqué au livre I des *Rois*, ch. XVII (v. 32 et suiv.). Donc il semble que la divination des sorts n'est pas illicite ».

L'argument *sed contra* apporte simplement le texte du Droit. « Il est dit, dans les Décrets, XXVI, q. v (canon *Sortes*) : *Les sorts, par lesquels vous jugez toutes choses dans vos provinces, et que les Pères ont condamnés, nous décernons qu'ils ne sont rien autre chose que divinations et maléfices. C'est pourquoi nous voulons qu'ils soient totalement condamnés ; et nous ne voulons pas que dorénavant ils soient même nommés parmi les chrétiens. Et nous défendons qu'on les exerce, sous peine d'anathème* ». — On voit avec quelle netteté les Pontifes romains se prononçaient contre toutes ces pratiques si en honneur dans certains pays même au sein de la chrétienté. Saint Thomas va nous donner la raison théologique et le vrai sens ou la vraie portée de ces prohibitions si justement sévères.

Au corps de l'article, il nous rappelle d'abord, que « comme il a été dit plus haut (art. 3), les sorts se disent, proprement, lorsque quelque chose se fait pour connaître, en considérant ce qui arrive, quelque chose de caché. Et si l'on cherche, par le jugement des sorts, quelle chose doit être attribuée à quelqu'un, qu'il s'agisse de possession de biens, ou d'honneur et de dignité, ou de peine, ou d'action, on a le sort *distributif* » (en latin *sors divisoria*). « Si l'on cherche ce qu'il faut faire, on a le sort *consultatif* (*sors consultoria*). Si l'on cherche ce qui doit arriver, on a le sort *divinatoire* (*sors divinatoria*) ».

Voilà donc ce qu'est le sort et quels sont ses trois grands

genres. Saint Thomas, partant de cette notion, ajoute tout de suite : « Les actes humains qui sont requis pour les sorts », puisqu'ils sont précisément ce qu'on y observe pour connaître ce qu'on désire savoir, « ne sont point soumis à la disposition des étoiles; ni, non plus, ce qui en résulte. Il suit de là que si quelqu'un use des sorts avec cette intention, comme si ces sortes d'actes humains qui sont requis pour les sorts avaient leur effet selon la disposition des étoiles, c'est une opinion vaine et fausse; et qui, par conséquent, ne manque pas de l'ingérence des démons. D'où il suit encore qu'une telle divination sera superstitieuse et illicite. — Que si l'on écarte cette cause, il est nécessaire que le résultat des actes qui se font dans les sorts soit attendu ou de la fortune ou d'une cause spirituelle qui dirige » ces opérations. « Si c'est de la fortune, chose qui peut se dire seulement du sort distributif, il ne semble point que le sort ait d'autre vice sinon peut-être celui de chose vaine; comme si quelques-uns, ne parvenant point à s'entendre pour diviser quelque chose, veulent user des sorts pour cette division, livrant en quelque sorte à la fortune de déterminer quelle partie reviendra à chacun.

« Si c'est d'une cause spirituelle qu'on attend le jugement des sorts, parfois c'est du démon qu'on l'attend; comme ce qui est dit dans Ézéchiel, ch. XXI (v. 21), que *le roi de Babylone se tint au point de division, où commençaient les deux routes, mêlant ses flèches*, et là *interrogea les idoles, consulta le foie*. De tels sorts sont illicites; et défendus, selon les canons. — Parfois, c'est de Dieu qu'on attend le jugement; selon cette parole des *Proverbes*, ch. XVI (v. 33). *Les sorts sont jetés dans les pans de la robe : mais ils sont disposés par le Seigneur*. Un tel sort n'est point mauvais en soi, comme le note saint Augustin (*sur le psaume* XXX, sermon II). Et cependant le péché peut s'y rencontrer, d'une quadruple manière. — D'abord, si on recourt aux sorts, sans aucune nécessité; car cela semble se rattacher à la tentation de Dieu. Aussi bien saint Ambroise dit, *sur saint Luc* (ch. I, v. 8 et suiv.) : *Celui qui est élu par le sort ne tombe point sous le jugement humain*. — Secondement, si quelqu'un, même dans le cas de nécessité, use des sorts sans respect. Aussi

bien, *sur les Actes des apôtres* (ch. I), le vénérable Bède dit : *S'il en est qui, poussés par quelque nécessité, pensent que Dieu doit être consulté par les sorts, à l'exemple des Apôtres, qu'ils voient que les Apôtres eux-mêmes ne firent cela qu'après avoir réuni l'assemblée des frères et adressé leurs prières à Dieu.* — Troisièmement, si les oracles divins sont tournés aux choses et aux intérêts de la terre. Aussi bien saint Augustin dit, *Aux Enquêtes de janvier* (liv. II, ch. xx) : *Il en est qui tirent les sorts des pages de l'Évangile ; et, bien qu'il soit à désirer qu'ils fassent cela plutôt que de recourir à la consultation des démons, cependant cette coutume me déplaît, qu'on veuille tourner les oracles divins aux affaires du siècle et à la vanité de cette vie.* — Quatrièmement, si dans les élections ou choix ecclésiastiques, qui doivent se faire par l'inspiration de l'Esprit-Saint, on use de sorts. Aussi bien, comme le dit le vénérable Bède, *sur les Actes des Apôtres* (ch. I), *saint Mathias, ordonné avant la Pentecôte, est demandé au sort*, en ce sens et pour cette raison que la plénitude de l'Esprit-Saint n'avait pas encore été répandue sur l'Église ; *après, au contraire, les sept diacres furent ordonnés, non par le sort, mais par l'élection ou le choix des disciples.* Il en va autrement pour les dignités temporelles, qui sont ordonnées à régir les choses de la terre, et dans lesquelles souvent les hommes recourent aux sorts, comme pour la répartition des autres choses temporelles ». — Cette dernière remarque de saint Thomas nous montre, une fois de plus, à quelle distance doivent se trouver dans notre estime, ou notre respect, et notre manière de les traiter, les choses purement temporelles ou civiles, quelque hautes qu'elles puissent être d'ailleurs, et les choses spirituelles ou qui appartiennent en propre à l'Église, s'agirait-il là même des plus infimes. Un abîme, en quelque sorte infini, les sépare.

Saint Thomas conclut, après avoir déterminé en détail ces multiples conditions, que « dans le cas d'une nécessité pressante, il est permis d'implorer, avec le respect voulu, par le sort, le jugement divin ». Un double exemple qu'il cite, en s'autorisant de saint Augustin, fait bien comprendre la portée de cette concession. « Saint Augustin, en effet, dit, dans sa

lettre *à Honorat : Si, parmi les ministres de Dieu, il y a lutte pour savoir qui demeurera, en temps de persécution, ou qui prendra la fuite, afin que l'Église ne soit pas abandonnée par la fuite ou par la mort de tous, si cette discussion ne peut être terminée autrement, autant qu'il m'apparaît, on doit choisir par le sort ceux qui demeureront et ceux qui prendront la fuite.* Et, au livre I de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXVIII), il dit : « *S'il te restait quelque chose qu'il faudrait donner à celui qui n'a pas, sans qu'il fût possible de donner à deux, dans le cas où deux se présenteraient à toi, dont aucun ne l'emporterait sur l'autre ni par le besoin, ni par aucun lien le rattachant à toi, tu ne ferais rien de plus juste que de choisir, par le sort, à qui des deux donner ce que tu ne pourrais donner à tous deux* ».

« Et, par là, déclare saint Thomas, *la première objection et la seconde* se trouvent résolues ».

L'*ad tertium* formule une réponse qui doit être particulièrement notée, car saint Thomas y enseigne ce qu'il faut penser des fameux « jugements de Dieu » si en honneur dans certaines régions au Moyen âge. « Le jugement du fer chaud ou de l'eau bouillante, nous dit le saint Docteur, est ordonné sans doute à la recherche de quelque péché occulte à l'aide de quelque chose que l'homme fait; et, en cela, il convient avec les sorts. Toutefois, en tant qu'est attendu un certain effet miraculeux de la part de Dieu, il dépasse la raison commune des sorts. Et c'est pourquoi ce jugement est rendu illicite : soit parce qu'il est ordonné à juger les choses occultes, qui sont réservées au jugement divin; soit aussi parce que cette sorte de jugement n'est point sanctionné par l'autorité divine. Aussi bien », dans le Décret de Gratien, deuxième partie, Cause « II, q. v, dans le décret du pape Étienne V (canon *Consuluisti*), il est dit : *Arracher son aveu à qui que ce soit, par l'épreuve du fer rougi ou de l'eau bouillante, n'est pas approuvé par les saints canons ; et ce qui n'est point sanctionné par un document des saints Pères ne doit pas être présumé par une invention superstitieuse. Il a été concédé, en effet, à notre gouvernement de juger, en ayant devant les yeux la crainte de Dieu, les délits rendus publics par un aveu spontané ou par les preuves des témoins. Quant aux péchés*

occultes et inconnus, ils doivent être laissés à Celui qui « seul connaît les cœurs des enfants des hommes » ; règle magnifique proclamée par le Pontife romain et qui fixe tout ensemble les limites du domaine qui tombe sous l'action juridique extérieure de l'Église elle-même et le mode seul légitime dont cette action juridique doit s'y exercer. — Saint Thomas ajoute, en une parole que nous ne saurions, non plus, ni trop souligner, ni trop retenir : « La même raison semble valoir pour la loi des duels; sauf qu'elle se rapproche davantage de la commune raison des sorts, en tant que là n'est pas attendu quelque effet miraculeux, si ce n'est peut-être quand les champions sont par trop inégaux comme force ou comme art ». — Nous avions déjà eu l'occasion de parler du duel, à propos de la rixe, dans le traité de la charité, et nous avions dit qu'il devait être réprouvé comme un acte d'anarchie. Ici, saint Thomas le réprouve plutôt sous la raison d'abus légal, institué ou approuvé par une certaine autorité de la loi ou de la coutume et utilisé en quelque sorte par le pouvoir lui-même par mode d'épreuve judiciaire. Les deux aspects se retrouvent, en effet, dans le duel. Car il a été parfois une sorte d'institution sociale : auquel cas il rentre un peu sous les pratiques surperstitieuses condamnées dans le décret du pape Étienne V, comme vient de nous le dire saint Thomas. Et, d'autres fois, il se présente, en marge même de la législation du pays, et plutôt toléré qu'approuvé, comme acte des individus cherchant à tromper leur impatience à l'endroit des lenteurs ou des imperfections de la justice publique et se faisant justice eux-mêmes : auquel cas, manifestement, il se rattache à la rixe ou aux combats privés et constitue un acte d'anarchie.

Une dernière question nous reste à examiner au sujet des vices qui s'opposent à la vertu de religion par excès, et qui sont compris sous le nom général de superstition. C'est la question des vaines observances. — Nous allons l'aborder tout de suite.

QUESTION XCVI

DES SUPERSTITIONS DES OBSERVANCES

Cette question comprend quatre articles :

1° Des observances en vue de la science à acquérir, qui sont marquées dans l'art notoire ;
2° Des observances qui sont ordonnées à l'immutation de certains corps ;
3° Des observances qui sont ordonnées à tirer les conjectures touchant les événements heureux ou malheureux ;
4° Des suspensions au cou de paroles sacrées.

A ces quatre chefs se ramènent les principales pratiques superstitieuses ayant trait à la direction de la vie humaine ou à sa gestion et à son gouvernement autrement que sous l'action normale de la divine Providence. — Comme le montre le titre même de la question, il ne s'agit plus ici de la simple *considération* ou *observation* des choses qui sont ou qui se font, en vue d'une acquisition indue de la science, ce qui était l'objet de la question précédente ; mais de *pratiques* ou d'*observances* en vue de certains effets à obtenir dans l'ordre du bien à acquérir ou du mal à éviter. — La nature de chacun des points en question nous apparaîtra nettement en lisant dans leur teneur les quatre articles qui les étudient. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si user des observances de l'art notoire est chose illicite ?

Par ces mots « art notoire », du latin *ars notoria*, on désignait autrefois (car aujourd'hui cet art notoire semble être peu connu) un art cabalistique par lequel on prétendait pouvoir

acquérir la science universelle. C'est de lui qu'il s'agit dans le présent article. — Trois objections veulent prouver qu' « user des observances de l'art notoire n'est pas chose illicite ». — La première fait remarquer qu' « une chose est illicite d'une double manière : ou selon le genre de l'œuvre, comme l'homicide, le vol ; ou du fait qu'elle est ordonnée à une mauvaise fin, comme si quelqu'un donne une aumône par vaine gloire. Or, les choses qui sont observées dans l'art notoire ne sont pas illicites selon le genre ou l'espèce de l'œuvre ; car ce sont des jeûnes ou des prières faites à Dieu. De même, elles sont ordonnées à une bonne fin ; puisque c'est pour acquérir la sience. Donc user de ces sortes d'observances n'est pas chose illicite ». — La seconde objection dit qu' « on voit, dans le livre de Daniel, ch. I (v. 17), qu'*aux jeunes gens qui pratiquaient l'abstinence, Dieu donna la science et l'instruction en toute sorte de livres et de sagesses*. Or, les observances de l'art notoire consistent en certains jeûnes et certaines abstinences. Donc il semble que c'est de Dieu que cet art obtient son effet. Ce n'est donc pas chose illicite d'en user ». — La troisième objection rappelle que « c'est chose désordonnée de s'enquérir auprès des démons des choses futures, parce qu'ils ne les connaissent point, cette connaissance étant le propre de Dieu, comme il a été dit (q. 95, art. 1). Or, les démons savent les vérités de la science ; car la science porte sur ce qui est nécessaire et toujours, tombant sous la connaissance humaine, et plus encore sous la connaissance des démons, qui sont plus perspicaces, comme le dit saint Augustin (*De la divination des démons*, ch. III). Donc il ne semble pas qu'il y ait péché à user de l'art notoire, même si l'effet en est dû à l'action des démons ».

L'argument *sed contra* en appelle au texte du *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 10, 11) où « il est dit : *Qu'il ne se trouve personne parmi toi qui cherche auprès des morts la vérité ;* laquelle recherche s'appuie sur le secours des démons. Or, par les observances de l'art notoire, on cherche la connaissance de la vérité *par certains pactes symboliques conclus avec les démons* (cf. S. Augustin, *de la Doctrine chrétienne*, liv. II, ch. XX). Donc user de l'art notoire n'est pas chose licite ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, de la façon la plus expresse, que « l'art notoire est illicite et » en même temps « inefficace », incapable d'obtenir ou de procurer ce pour quoi on l'emploie. — « Il est illicite, poursuit et prouve le saint Docteur, parce qu'il use pour acquérir la science de certaines choses qui n'ont point en elles-mêmes la vertu de causer la science : telle que l'inspection de certaines figures, et la prolation de certaines paroles inconnues, et autres choses de ce genre. Il suit de là que cet art n'use point de ces choses, comme de causes, mais comme de signes. D'autre part, ce n'est point comme de signes institués par Dieu, comme sont les signes sacramentels. Donc il demeure que ce sont des signes vains; et, par conséquent, *se rattachant à certains pactes symboliques de connivence et d'accord avec les démons* (cf. S. Augustin, à l'endroit cité tout à l'heure). Et voilà pourquoi l'art notoire est *à rejeter et à fuir absolument de la part du chrétien*, comme tous les autres *arts trompeurs ou nuisibles de la superstition*, ainsi que le dit saint Augustin, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXIII). — Cet art est aussi, d'ailleurs, inefficace en ce qui est l'acquisition de la science. Dès là, en effet, que par cette sorte d'art ou de pratique on ne se propose point d'acquérir la science selon le mode connaturel à l'homme, qui est de découvrir ou d'apprendre, il s'ensuit que l'effet doit s'en attendre ou de Dieu ou des démons. Et, sans doute, il est certain que d'aucuns ont eu de Dieu, par infusion, la sagesse et la science ; comme on le lit de Salomon, au livre III des *Rois*, ch. III (v. 11, 12), et au livre II des *Paralipomènes*, ch. I (v. 11, 12). De même, le Seigneur dit à ses disciples, en saint Luc, ch. XXI (v. 15) : *Je vous donnerai une bouche et une sagesse à laquelle ne pourront répondre ni contredire vos adversaires*. Mais ce don n'est pas accordé à tous, ni non plus selon certaines observances, mais selon le bon plaisir de l'Esprit-Saint; conformément à cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 8) : *A l'autre est donnée, par l'Esprit, la parole de sagesse ; à l'autre, selon le même Esprit, la parole de science ;* et, un peu après, il est ajouté (v. 11) : *Toutes ces choses sont opérées par un seul et même Esprit, qui distribue à chacun comme Il veut* ». Ce n'est donc point de Dieu

que peut venir cette science qu'on cherche par les pratiques de l'art notoire. — « Quant aux démons, il ne leur appartient pas d'illuminer l'intelligence, comme il a été vu dans la Première Partie de cet ouvrage (q. 109, art. 3). Or, l'acquisition de la science et de la sagesse se fait par l'illumination de l'intelligence (cf. le bel article sur l'enseignement de l'homme par l'homme, I p., q. 117, art. 1 ; et aussi la question de l'illumination des anges, q. 106). Donc il n'a jamais été personne qui ait acquis la science par l'action des démons. Aussi bien saint Augustin dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. IX), que *Porphyre avoue que par les pratiques théurgiques*, dans les opérations des démons, *l'âme intellectuelle ne reçoit aucune purification qui la rende apte à voir son Dieu et à percevoir ce qui est vrai;* chose que font tous les théorèmes scientifiques » (cf. les questions et articles de la Première Partie, cités tout à l'heure). — Saint Thomas ajoute que « les démons pourraient cependant, en parlant avec les hommes, exprimer certains éléments ayant trait aux sciences; mais ce n'est point là ce qu'on cherche par l'art notoire » : on cherche, au sens propre et formel, l'acquisition de la science éclairant l'intelligence et rendant maître de la doctrine.

L'*ad primum* accorde que « c'est chose bonne d'acquérir la science; mais l'acquérir » ou chercher à l'acquérir « par un mode indu n'est pas chose bonne. Or, c'est ce que se propose l'art notoire. »

L'*ad secundum* répond que « ces jeunes gens ne pratiquaient point l'abstinence selon la vaine observance de l'art notoire; mais selon l'autorité de la loi divine, ne voulant pas se souiller en usant des mets des païens. Et ce fut par le mérite de l'obéissance qu'ils obtinrent de Dieu la science; selon cette parole du psaume (CXVIII, v. 100) : *Ma capacité passe celle des vieillards ; parce que j'ai cherché vos commandements.* »

L'*ad tertium* dit que « chercher auprès des démons la connaissance des choses futures n'est pas seulement un péché parce qu'eux-mêmes ne connaissent point les choses futures ; mais aussi en raison de la société conclue avec eux; chose qui se rencontre dans le cas dont il s'agit ».

Bien que les démons puissent communiquer aux hommes certaines connaissances, ils ne peuvent pas causer la science dans nos esprits. Ceci est le propre de Dieu ou des bons anges, en dehors et au-dessus des moyens connaturels à l'homme. Et parce que les pratiques de l'art notoire visaient à l'acquisition de la science en dehors des moyens connaturels à l'homme, sans pouvoir compter d'ailleurs sur le secours de Dieu et des bons anges, ennemis de telles pratiques, il s'ensuit qu'elles étaient et qu'elles demeurent essentiellement illicites et illusoires. — Que penser des observances qui viseraient, non plus à enrichir et à parfaire l'intelligence, mais à promouvoir le bien du corps : devons-nous dire qu'elles aussi sont illicites? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les observances ordonnées à l'immutation des corps, comme à la santé ou autre chose de ce genre, sont licites?

Trois objections veulent prouver que « les observances ordonnées à l'immutation des corps, comme la santé, ou autre chose de ce genre, sont licites ». — La première arguë qu'« il est licite d'user des vertus naturelles des corps pour obtenir leurs effets propres. Or, les choses naturelles ont certaines vertus cachées, dont la raison ne peut pas être assignée par l'homme : comme que l'aimant attire le fer, et beaucoup d'autres que saint Augustin énumère, au livre XXI de *la Cité de Dieu* » (ch. v, vii). Malgré les progrès des sciences naturelles de nos jours, la remarque demeure vraie : nous ignorons la cause ou la raison d'une foule de vertus naturelles que nous constatons dans les choses de la nature. « Il semble donc, conclut l'objection, qu'user de ces choses pour l'immutation des corps n'est pas illicite ». — La seconde objection dit que « comme les corps naturels sont soumis aux corps célestes ; de même aussi les corps artificiels », qui sont dus à l'action pro-

pre de l'homme. « Or, les corps naturels reçoivent certaines vertus occultes, qui suivent leur espèce, et qui sont dues à l'impression des corps célestes. Donc même les corps artificiels, comme, par exemple, les images, reçoivent une certaine vertu occulte des corps célestes pour causer certains effets ». — La troisième objection déclare que « les démons peuvent, eux aussi, produire dans les corps de multiples changements; comme le dit saint Augustin, au livre III de *la Trinité* (ch. VIII, IX). Puis donc que leur puissance vient de Dieu, il semble qu'on peut en user pour produire certaines mutations ».

L'argument *sed contra* recourt encore à saint Augustin, et lui emprunte un texte fort expressif sur le point qui nous occupe. « Saint Augustin dit », en effet, « au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. XX), qu'appartiennent à la superstition : *les médicaments des arts magiques, et les ligatures, et les remèdes que condamne la science des médecins eux-mêmes, avec des incantations ou de certains signes, appelés caractères, ou de certaines choses et insignes à suspendre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette règle, que « dans les choses qui se font en vue d'effets corporels à obtenir, il faut considérer si elles paraissent naturellement pouvoir causer de tels effets. Dans ce cas, en effet, ce ne sera point illicite; car il est permis d'employer les causes naturelles pour leurs effets propres. Mais si elles ne semblent point naturellement pouvoir causer de tels effets, il s'ensuit qu'elles ne sont pas employées comme causes, mais seulement comme signes. Et, dès lors, elles appartiennent *aux pactes symboliques conclus avec les démons* (Cf. saint Augustin, *de la Doctrine chrétienne*, liv. II, ch. XX). Aussi bien saint Augustin dit, au livre XXI de *la Cité de Dieu* (ch. VI) : *Les démons sont attirés par les créatures que Dieu a créées, non eux-mêmes, et qui, dans leur diversité, plaisent aux divers démons, non comme les aliments aux animaux, mais comme les signes aux esprits, lesquels signes correspondent au goût d'un chacun, selon les genres variés de pierres, d'herbes, d'arbres, d'animaux, de chants, de rites* ».

L'*ad primum* répond que « si les choses naturelles sont em-

ployées simplement pour obtenir les effets en vue desquels on pense qu'elles ont une vertu naturelle, ce n'est ni superstitieux ni illicite. Mais si l'on y joint, soit certains caractères, soit certains noms, ou toutes autres observances variées, dont il est manifeste qu'elles n'ont aucune efficacité naturelle, dans ce cas c'est superstitieux et illicite ». — On voit, par cette doctrine de saint Thomas, combien il importe, aux yeux du saint Docteur, de bien se rendre compte de la nature des choses et de leurs propriétés ; car, d'avance, tout usage normal de ces propriétés et de ces natures, doit être tenu pour licite. Mais, par contre, tout ce qui est cabalistique est impitoyablement rejeté.

L'*ad secundum* déclare que « les vertus naturelles des corps naturels ou physiques suivent leurs formes substantielles, qui proviennent elles-mêmes de l'impression des corps célestes (Cf. sur cette question très délicate, la question 115, dans la Première Partie) ; et voilà pourquoi de l'impression de ces mêmes corps, ils reçoivent certaines vertus actives. Mais les formes des corps artificiels proviennent de la conception de l'artiste ou de l'ouvrier ; et comme elles ne sont rien autre que composition, ordre et figure, ainsi qu'il est dit au livre I des *Physiques* (ch. v, n. 6 ; de S. Th., leç. 10), elles ne peuvent avoir une vertu naturelle pour agir. Il s'ensuit que ces corps ne reçoivent de l'impression des corps célestes aucune vertu, en tant qu'ils sont artificiels, mais seulement en raison de la matière naturelle qui les constitue. C'est donc chose fausse, ce qui avait paru à Porphyre, comme le dit saint Augustin au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. xi), *qu'avec des herbes, et des pierres, et des animaux, et de certains sons ou mots, ou de certaines figures ou aspects observés dans les mouvements des astres, se fabriquaient sur la terre par les hommes certaines puissances ou facultés propres à obtenir les divers effets des astres ;* comme si les effets des arts magiques provenaient de la vertu des corps célestes. Mais, selon que saint Augustin l'ajoute, au même endroit, *tout cela se rattache aux démons qui se jouent des âmes soumises à eux.* — Aussi bien, même les images qu'ils appellent *astronomiques* », nous dirions aujourd'hui *astrologiques*, « ont leur effet par l'opération des démons. Le signe en est qu'il est nécessaire d'y

inscrire certains caractères, qui, naturellement, ne peuvent rien produire : la figure, en effet, ou la forme extérieure n'est point le principe d'une action naturelle et physique. Seulement, il y a cette différence entre les images astronomiques » ou astrologiques « et les pratiques des nécromanciens, qu'en ces dernières se font certaines invocations expresses et certains prestiges, par où elles se rattachent à des pactes exprès conclus avec les démons ; tandis que dans les autres images on a des pactes tacites par certains signes de figures ou de caractères ».

L'*ad tertium* dit qu' « il appartient au » souverain « domaine de la divine Majesté, auquel sont soumis les démons, que Dieu use d'eux pour tout ce qui lui plaît. Mais à l'homme n'a pas été donné pouvoir sur les démons, de façon à pouvoir user d'eux selon qu'il peut lui plaire. Il lui a été marqué, au contraire, de faire la guerre contre les démons. Et voilà pourquoi il n'est permis en aucune manière à l'homme d'user du secours des démons par des pactes tacites ou exprès ». — On aura remarqué la grandeur de cette réponse ; et comme, d'une part, l'absolue dépendance des démons par rapport à Dieu, ne saurait autoriser l'homme à traiter avec ceux qui, d'autre part, étant ses pires ennemis, doivent être, pour lui, l'objet d'une guerre sans trêve ni relâche.

Toutes observances consistant à utiliser les choses de la nature pour en obtenir des effets qui n'ont point de proportion avec leurs vertus ou leurs propriétés naturelles doivent être impitoyablement condamnées et rejetées ; car tout cela est superstitieux et se prête à l'intrusion des démons qui se servent de toutes ces pratiques pour perdre les âmes. — Faut-il en dire autant des observances ordonnées à connaître par avance les événements heureux ou malheureux ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si les observances qui sont ordonnées à connaître par avance certains événements heureux ou malheureux sont illicites?

Le sens de la question posée nous sera expliqué par les objections elles-mêmes, qui, au nombre de trois, veulent prouver que « les observances ordonnées à connaître par avance certains événements heureux ou malheureux ne sont pas illicites ». — La première dit qu' « entre les autres choses malheureuses pour les hommes sont aussi les infirmités. Or, les infirmités sont précédées dans les hommes par certains signes que les médecins eux-mêmes observent. Donc observer ces sortes de significations n'est pas chose illicite ». — La seconde objection déclare qu' « il est déraisonnable de nier ce qui est expérimenté quasi par tous. Or, quasi tous expérimentent que certains temps ou certains lieux, ou certaines paroles entendues, ou certaines rencontres d'hommes ou d'animaux, ou certains actes de travers ou désordonnés, renferment quelque présage de bien ou de mal futur. Donc observer ces choses-là n'est pas illicite ». — La troisième objection fait remarquer que « les actes des hommes et ce qui arrive est disposé par la divine Providence selon un certain ordre auquel semble appartenir que les choses qui précèdent sont signes de celles qui suivent. Et c'est pourquoi les choses qui arrivèrent aux anciens Pères » dans l'Ancien Testament « sont des signes de ce qui s'accomplit pour nous » dans le Nouveau, « comme on le voit par l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 6, 11). Or, observer l'ordre qui procède de la divine Providence n'est pas chose illicite Donc observer ces sortes de présages ne semble pas illicite ». — On remarquera que sur le point qui nous occupe, le mot *observer* a le double sens de la question précédente et de la question actuelle ; c'est-à-dire le sens d'*observation*, ou de considération, et celui d'*observance*, ou de prati-

que ; car ayant observé ou remarqué que certaines choses étaient suivies d'effets heureux ou malheureux, comme il était dit dans la seconde objection, les hommes en sont venus à observer ou à ne pas observer, c'est-à-dire à pratiquer ou à rejeter ces choses-là.

L'argument *sed contra* apporte, lui aussi, un texte très détaillé de saint Augustin, où sont marquées plusieurs de ces folles observances. « Saint Augustin dit », en effet, « au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. xx), qu'*aux pactes conclus avec les démons se rattachent une infinité de vaines observances ; par exemple : si un membre palpite ou sursaute ; si, deux amis marchant ensemble, vient au milieu d'eux une pierre, ou un chien, ou un enfant ; le fait de fouler le seuil quand devant sa maison quelqu'un passe ; retourner au lit, si quelqu'un, tandis qu'il s'habille, éternue ; retourner à la maison, si en sortant on trouve quelqu'un ; quand un vêtement est rongé par les souris, avoir plus de crainte par superstition du mal futur que de douleur du dommage présent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas présente, dès le début, cette remarque, où est sous-entendue la distinction déjà plusieurs fois donnée dans les articles précédents, que « les hommes font attention à toutes ces sortes d'observances, non comme à des causes, mais comme à des signes des événements futurs bons ou mauvais. Or, ce n'est point comme signes donnés par Dieu, qu'on les observe, n'ayant pour eux aucune autorité divine ; mais plutôt en raison de la vanité humaine, avec la coopération de la malice des démons, qui s'efforcent d'impliquer et d'envelopper les esprits des hommes par ces sortes de choses vaines. Il suit de là manifestement que toutes ces observances sont superstitieuses et illicites. — Elles semblent, ajoute saint Thomas, être certains restes de l'idolâtrie, où étaient observés les augures et certains jours fastes et néfastes, chose qui se rattache, d'une certaine manière, à la divination qui se fait par les astres qui causent la diversité des jours, sauf que ces sortes d'observances sont sans raison et sans art, ce qui les rend encore plus supertitieuses et plus vaines ». — On se demandera peut-être comment, dès lors, elles ont pu s'introduire et devenir parfois si répandues. Saint Thomas nous en donnera

la raison à l'*ad secundum*. Voyons d'abord la réponse à la première objection.

L'*ad primum* déclare que « les causes des infirmités précèdent chez nous » ces infirmités elles-mêmes ; « et de ces causes procèdent certains signes des maladies futures, que les médecins observent très licitement. Nous dirons donc, pareillement, que si quelqu'un tire présage d'un événement futur en considérant sa cause, il n'y aura là rien d'illicite : tel un esclave, qui, voyant la colère de son maître, craint le fouet ». Saint Thomas ajoute qu' « on pourrait assimiler à ces cas celui de la crainte qu'on aurait, pour un enfant, de l'œil » mauvais ou qui « fascine, dont il a été parlé dans la Première Partie (q. 117, art. 3, *ad 2um*). — Mais il n'en est pas de même des observances dont il s'agit ici ».

L'*ad secundum* répond que « s'il a pu se trouver, au début, quelque vérité dans ces observations faites par les hommes, ç'a été par hasard. Mais, puis, quand les hommes commencent à impliquer leur esprit en ces sortes d'observances, beaucoup de choses arrivent, selon ces sortes d'observations, par la déception des démons, *afin que les hommes impliqués dans ces sortes d'observances, deviennent plus curieux et se jettent de plus en plus dans les multiples pièges d'une erreur pernicieuse*, comme le dit saint Augustin, au livre II de *la Doctrine chrétienne* » (ch. XXIII). — Cette réponse, comme nous l'avions dejà fait remarquer, nous donne la vraie cause de toutes ces vaines observances, tant répandues dans certains milieux, même de nos jours.

L'*ad tertium* marque la différence essentielle qui existe entre les faits consignés dans l'Ancien Testament, par l'action directe de l'Esprit-Saint, et les faits ordinaires de chaque jour qui constituent la trame de notre vie. « Parmi le peuple juif, dont le Christ devait naître, non seulement les paroles mais même les gestes furent prophétiques ; comme saint Augustin le dit, *Contre Fauste* (liv. IV, ch. II ; liv. XXII, ch. XIV). Et voilà pourquoi il est licite de prendre les faits de son histoire pour notre instruction, comme signes donnés par Dieu. Mais ce ne sont point toutes les choses qui se font sous l'action de la divine Providence, qui sont ainsi ordonnées pour être des signes des

choses à venir. Et donc la raison que donnait l'objection ne vaut pas ». Il n'y a aucune parité à établir entre les faits de l'histoire sainte, et les faits ordinaires de la vie en ce qui est de la leçon à en tirer sous forme d'enseignement sûr et déterminé par Dieu. Dans un cas, Dieu est intervenu positivement pour nous dire ce qu'Il voulait ; dans l'autre, Il n'intervient que par l'action ordinaire de sa Providence, où n'existent plus, dans les rapports des choses, que les raisons de cause et d'effet, non la raison de signe.

C'est chose absolument vaine et superstitieuse et souverainement propice à l'ingérence des démons, de prendre garde à l'un quelconque des événements qui se produisent dans la vie ou des circonstances qui s'y rencontrent, pour les interpréter dans le sens d'une indication de chose heureuse ou malheureuse devant nous arriver, et de régler là-dessus notre conduite ; à moins, bien entendu, que l'événement ou la circonstance ne porte en soi la cause naturelle de ce qui peut survenir. Il faut absolument mépriser ces sortes de présages et agir en tout sans en tenir le moindre compte. — Un dernier point nous reste à examiner, au sujet des vaines observances. Il s'agit de la pratique qui consiste à user de certaines choses saintes, notamment du port des paroles de l'Écriture Sainte, comme d'une sorte de talisman ou de *charme* ? Que faut-il penser de cet usage : est-il licite ou illicite ? — Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si c'est chose illicite de suspendre au cou les paroles divines ?

Ici encore, la portée de la question nous apparaîtra pleinement à la lecture de l'article. — Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas chose illicite de suspendre au cou les paroles divines ». — La première objection fait remarquer que

« les paroles divines ne sont pas d'une efficacité moindre quand on les écrit que quand on les profère. Or, il est permis de dire les paroles divines en vue de certains effets ; par exemple, pour guérir les infirmes, dire le *Pater Noster*, l'*Ave Maria*, ou invoquer de quelque manière que ce soit le nom du Seigneur, selon cette parole que nous lisons en saint Marc, chapitre dernier (v. 17, 18) : *En mon Nom, ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils prendront les serpents, sans qu'ils leur nuisent*. Donc il semble qu'il est permis de suspendre au cou certains écrits sacrés, comme remède à la maladie ou à tout autre dommage ». — La seconde objection dit que « les paroles sacrées n'opèrent pas moins sur les corps des hommes que sur les corps des serpents et des autres animaux. Or, certaines incantations sont efficaces à réprimer les serpents ou à guérir certains autres animaux ; d'où il est dit, dans le psaume (LVII, v. 5, 6) : *Leur fureur est semblable à celle du serpent, elle ressemble à celle de l'aspic, qui, quoique sourd, bouche encore ses oreilles : parce qu'il ne veut point entendre les enchantements de l'homme qui le charme avec son adresse*. Donc il est permis de suspendre au cou les paroles divines pour la guérison des hommes ». — La troisième objection déclare que « la parole de Dieu n'est pas d'une sainteté moindre que les reliques des saints ; aussi bien saint Augustin dit que *la parole de Dieu n'est pas moindre que le corps du Christ* (*Livre des Cinquante homélies*, hom. XXVI). Or, il est permis à l'homme de suspendre au cou les reliques des saints, ou de les porter de toute autre manière, pour sa protection. Donc, pour la même raison, il est permis à l'homme d'utiliser, en vue de sa sauvegarde, par parole ou par écrit, les paroles sacrées de la Sainte Écriture ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Jean Chrysostome » (ou plutôt à l'auteur anonyme de l'*Ouvrage inachevé, sur saint Matthieu*, hom. XLIII ; parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome), qui « dit : *Quelques-uns portent autour du cou quelque fragment écrit de l'Évangile. Mais est-ce que l'Évangile n'est pas lu et entendu chaque jour par tous dans l'église ? Comment donc l'Évangile porté autour du cou pourra-t-il sauver ceux à qui il n'est d'aucun profit quand il est mis dans leurs oreilles ? Et puis, où*

est la vérité de l'Évangile : dans les figures des lettres, ou dans l'intelligence des significations ? Si dans les figures, on fait bien de le suspendre autour du cou. Mais si c'est dans l'intelligence, donc il est plus utile placé dans le cœur que suspendu autour du cou ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans toutes les incantations ou écritures suspendues, il semble qu'il faut prendre garde à deux choses. — La première est de voir ce qui est écrit ou proféré. Parce que si c'est quelque chose ayant trait à l'invocation des démons, c'est manifestement superstitieux et illicite. Semblablement, aussi, il semble qu'il faut prendre garde si cela contient des mots inconnus ; de peur que sous eux ne se cache quelque chose d'illicite. Aussi bien saint Jean Chrysostome (cf. l'indication marquée tout à l'heure) dit qu'*à l'exemple des Pharisiens faisant parade de leurs vêtements, beaucoup maintenant fabriquent certains noms hébreux d'anges, et les inscrivent, et les portent liés, lesquels paraissent redoutables à ceux qui ne les entendent pas*. Il faut prendre garde aussi à ce qu'il ne s'y trouve contenu rien de faux. Car, autrement, on ne pourrait en espérer quelque effet de la part de Dieu, qui ne se fait pas le témoin de la fausseté. — Ensuite, secondement, il faut prendre garde à ce que ne s'y trouvent contenues, avec les paroles sacrées, quelques choses vaines; par exemple, certains caractères inscrits, en dehors du signe de la Croix. Ou, si l'on place son espoir dans le mode d'écrire, ou de lier, ou en toute autre chose vaine, qui ne se rapporte point au respect des choses divines. Car tout cela marquerait quelque chose de superstitieux ».

Voilà donc les deux choses auxquelles il faut prendre garde : au contenu ; et à ce qui l'entoure ou à l'usage qu'on en fait. Car « s'il n'y avait, de ce double chef, rien de superstitieux, ce serait chose licite. Aussi bien il est dit, dans les Décrets, XXVI, q. v, chap. *Non liceat christianis*, etc. : *Si dans la recherche des herbes qui sont dites médicinales, qu'il soit permis d'user de certaines observances ou incantations, si ce n'est seulement avec le symbole divin ou l'oraison dominicale, en telle sorte que soit honoré seulement le Créateur et le Dieu de toutes choses* ». On voit donc que tout usage des choses saintes n'est point prohibé en

vue de l'obtention de certaines grâces même temporelles ; mais seulement l'usage qui impliquerait quelque chose de vain et de superstitieux.

L'*ad primum* confirme expressément la remarque que nous venons de faire. Il déclare que « même le fait de proférer des paroles divines, ou d'invoquer le Nom divin, si l'on n'a égard qu'au seul respect de Dieu, de qui l'on attend l'effet demandé, est chose licite ; mais si on a égard à quelque autre chose observé vainement, alors c'est illicite ».

L'*ad secundum* fait une déclaration analogue au sujet de la seconde objection. « Même dans les enchantements des serpents ou de tous autres animaux, si l'on a égard seulement aux paroles sacrées et à la vertu divine, ce ne sera pas chose illicite. Mais, le plus souvent, ces sortes d'incantations ont des observances illicites et obtiennent leur effet par l'action des démons ; surtout pour les serpents, le serpent ayant été le premier instrument du démon pour tromper l'homme » ; et il est à remarquer, en effet, que c'est principalement à l'endroit des serpents que se pratiquent ces sortes d'incantations, et notamment dans les pays soumis depuis des siècles à l'empire de Satan. — « Aussi bien la glose dit (sur le verset du psaume que citait l'objection) : *L'Écriture n'approuve pas tout ce qu'elle cite par mode de similitude ; comme on le voit du juge inique qui n'écouta qu'à grand peine la veuve qui le priait* ». — De ce que le psalmiste cite le fait des incantations de serpents, il ne s'ensuit pas qu'il l'approuve et le donne à imiter.

L'*ad tertium* applique à l'exemple cité par la troisième objection la même distinction qui a été dejà donnée pour les deux premières. Il dit que « la raison est la même pour le port des reliques. Car si on les porte en vertu de la confiance en Dieu et dans les saints dont elles sont les reliques, ce ne sera pas illicite. Mais si, à leur sujet, on observait quelque chose de vain, comme, par exemple, que le reliquaire fût triangulaire, ou quelque autre chose de ce genre qui ne se rapporterait pas au respect de Dieu et des saints, ce serait superstitieux et illicite ».

Nous avons ici un *ad quartum* pour répondre à une fausse interprétation qui pourrait se dégager du texte cité dans l'argu-

ment *sed contra*. A cet effet, saint Thomas explique que « saint Jean Chrysostome » (ou plutôt l'Anonyme) « parle pour le cas où l'on aurait plus d'égard aux figures ou lettres écrites qu'au sens des paroles ».

Porter sur soi, ou utiliser en quelque autre manière que ce puisse être, les choses saintes, et en particulier l'Écriture ou les reliques, pourvu qu'on le fasse avec une intention droite et pure, par un motif de confiance surnaturelle et sans y rien mêler de vain ou d'irrespectueux pour Dieu et ses saints, n'est pas chose mauvaise et défendue; bien plus, ce peut être chose excellente et vraiment salutaire.

Au terme de toutes ces questions relatives à la superstition, surtout en ce que la superstition, sous mille formes variées, implique l'intervention et le culte des démons, nous ne saurions mieux faire, pour tout résumer, et répondre en même temps aux questions les plus actuelles touchant cette forme moderne de la superstition qu'on appelle des noms d'occultisme ou de spiritisme, que de reproduire ici l'exposé magistral fait par saint Thomas dans un article des *Questions disputées* (*de la Puissance*, q. 6, art. 10). Voici cette page lumineuse, dans toute sa teneur.

« Au sujet des effets des arts magiques, il y a eu multiplicité d'opinions. — Quelques-uns, en effet, comme Alexandre (l'un des principaux chefs de l'école péripatéticienne, vers 200 de notre ère), ont dit que les effets des arts magiques sont dus à certaines puissances ou vertus produites dans les choses inférieures par la vertu d'autres corps inférieurs unis à l'observation des corps célestes. Aussi bien saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. XI), dit qu'il paraissait à Porphyre, qu'*avec des herbes, et des pierres, et des animaux, et de certains sons ou mots, et de certaines figures ou aspects observés dans les mouvements des astres, se fabriquaient sur la terre par les hommes certaines puissances ou facultés propres à obtenir les divers effets des astres*. — Mais ce sentiment paraît insuffisant, déclare saint Thomas. Bien qu'en effet les forces ou les vertus des corps su-

périeurs et inférieurs qui sont dans la nature puissent suffire à expliquer quelques-unes des choses qu'on voit se produire par les arts magiques, telles que certaines transmutations des corps, il est cependant des choses qui se font par les arts magiques, auxquelles ne peut atteindre aucune force ou vertu corporelle ». Et saint Thomas apporte aussitôt l'exemple le plus probant, qui se trouve être précisément celui qui se produit le plus fréquemment aujourd'hui dans les séances de spiritisme. C'est l'exemple de la parole.

« Il est certain, en effet, que la parole ne peut venir que d'une intelligence. Or, par les arts magiques, on entend des paroles proférées par des êtres qui répondent. Il faut donc qu'ici intervienne une intelligence, alors surtout que par ces sortes de réponses les hommes sont instruits quelquefois de choses occultes. — On ne peut pas dire d'ailleurs que ce phénomène se produise par la seule immutation de l'imagination » en ceux qui entendent, « en vertu d'un certain prestige ; car, dans ce cas, ces sortes de voix ou de paroles ne seraient pas entendues de tous ceux qui sont présents, ni de ceux qui sont à l'état de veille et qui ont leurs sens non liés par le sommeil. — Il demeure donc qu'elles se produisent ou par la vertu de l'âme de celui qui use des arts magiques; ou par une cause extérieure douée d'intelligence.

« La première hypothèse n'est point possible. On le voit par deux choses. — Premièrement, parce que l'âme de l'homme ne peut point, par sa vertu, arriver à la connaissance de choses inconnues, si elle n'use de choses qu'elle connaît; d'où il suit que la volonté de l'homme ne peut pas produire la révélation des choses occultes qui se fait par les arts magiques, attendu qu'il s'agit là de choses occultes que les principes de la raison ne peuvent suffire à faire savoir. — Secondement, parce que si l'âme du magicien produisait ces effets par sa vertu, le magicien n'aurait pas besoin d'user d'invocations ou d'autres choses extérieures de cette sorte.

« Par conséquent, il est manifeste que ces sortes d'effets des arts magiques se produisent par l'action de certains esprits extérieurs » à l'homme. — « Or, ce n'est point par l'action des

esprits justes et bons. Pour deux raisons. — D'abord, parce que les esprits bons ne montreraient pas de familiarité avec des hommes scélérats, comme sont la plupart du temps les praticiens des arts magiques. — Ensuite, parce qu'ils ne coopéreraient pas avec les hommes pour commettre des choses illicites ; ce qui se fait le plus souvent par les arts magiques.

« Il demeure donc que cela se fait par l'action des esprits mauvais, appelés démons ». Et si l'on demande comment les esprits mauvais que sont les démons peuvent être ainsi amenés à intervenir dans ces opérations des arts magiques, saint Thomas nous avertit qu' « on peut entendre que les démons soient ainsi amenés à intervenir, d'une double manière : ou par l'action de quelque vertu supérieure qui leur impose la nécessité d'agir ; ou par mode d'attraction, comme les hommes sont amenés à agir quand la passion les meut. — Les démons ne peuvent être amenés à agir ni de l'une ni de l'autre de ces deux manières, à proprement parler, par quelques choses corporelles que ce puisse être. Il faudrait, en effet, pour cela, qu'on les suppose avoir certains corps aériens unis à eux naturellement, et, par suite, des passions sensibles, à la manière des autres animaux, comme, en fait, Apulée l'a voulu prétendre (cf. S. Augustin, *la Cité de Dieu*, liv. VIII, ch. XVI) : dans ce cas, ils pourraient être amenés à agir, de l'une et de l'autre des deux manières qui ont été marquées, par la vertu des corps célestes dont les impressions causeraient en eux certaines passions, et aussi par les corps inférieurs auxquels ils prendraient plaisir, selon qu'Apulée disait qu'*ils se complaisent dans la fumée des sacrifices et autres choses de ce genre*. Mais, dit saint Thomas, la fausseté de cette opinion a été montrée dans les questions précédentes », où nous avons montré, dans tout le traité des Anges (Première Partie, q. 50 et suivantes), que les anges sont de purs esprits, indépendants de tout corps dans leur nature.

« Si donc les démons sont amenés à agir soit par voie de nécessité, soit par voie d'attraction, c'est, pour le premier mode, qu'ils peuvent être contraints par Dieu, ou par les saints et les bons anges, ou par les hommes usant de la vertu divine :

car il appartient à l'ordre des Puissances, parmi les ordres angéliques, de contraindre les démons; et de même que les saints personnages participent le don de l'ordre des Vertus, quand ils font des miracles, de même ils participent le don des Puissances, quand ils chassent les démons. Il y a aussi que les démons inférieurs sont contraints par les démons supérieurs. C'est cette coaction seule qui peut se produire par les arts magiques. Mais, par les arts magiques, les démons peuvent être amenés à agir sous forme d'attractions : non certes qu'ils soient attirés par les choses corporelles en raison d'elles-mêmes; mais pour d'autres raisons. — D'abord parce qu'ils savent que par telles ou telles choses corporelles ils peuvent arriver à accomplir plus facilement ce pour quoi on les invoque : et eux-mêmes cherchent cela, savoir que leur vertu soit tenue pour merveilleuse; et c'est le motif qui les fait se rendre plutôt, quand ils sont invoqués sous telle ou telle constellation. — Secondement, en tant que ces sortes de choses corporelles sont les signes de certaines choses spirituelles où ils se complaisent; et c'est ce qui fait dire à saint Augustin, que les démons sont attirés par ces choses corporelles, non comme les animaux par la nourriture, mais comme les esprits par des signes (cf. *la Cité de Dieu*, liv. XXI, ch. VI) : parce que, en effet, les hommes, en signe de sujétion, offrent le sacrifice à Dieu, et font des prostrations, les démons se réjouissent que ces signes de culte leur soient donnés à eux-mêmes. Or, c'est par des signes divers, que les divers démons sont attirés, selon que cette diversité convient à leurs vices divers. — Troisièmement, ils sont attirés par ces choses corporelles, en tant que par elles les hommes sont induits à pécher. Et de là vient qu'ils sont attirés par les mensonges et par tout ce qui peut induire les hommes en erreur ou dans le péché ».

On aura remarqué ce qu'ont de profond ces explications de saint Thomas; et quelle clarté elles projettent sur toutes ces affreuses pratiques de la superstition, qu'il s'agisse de l'antique idolâtrie païenne, comme nous l'avions déjà noté, ou qu'il s'agisse de tout ce qu'il y a de plus moderne dans les innombrables ramifications de l'occultisme.

Après avoir étudié les vices ou les péchés qui s'opposent à la vertu de religion par excès et qui sont tous désignés par le nom général de *superstition*, « nous devons maintenant considérer les vices opposés à la religion par le manque ou le défaut de religion, lesquels présentent une opposition manifeste à cette vertu ; et c'est ce qui les a fait désigner sous le nom général d'*irréligiosité*. Ces vices sont ceux qui appartiennent au mépris ou à l'irrespect et l'irrévérence de Dieu et des choses saintes. — Nous allons donc considérer : d'abord, les vices qui ont trait directement à l'irrévérence envers Dieu (q. 97, 98) ; puis, les vices qui ont trait à l'irrévérence à l'endroit des choses saintes (q. 99, 100). — Pour les premiers, se présentent à notre étude : et la tentation où l'on tente Dieu ; et le parjure, où l'on prend le nom de Dieu sans respect. — Le premier point va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVII

DE LA TENTATION DE DIEU

Cette question comprend quatre articles :

1° En quoi consiste la tentation de Dieu.
2° Si elle est un péché ?
3° A quelle vertu elle s'oppose ?
4° De sa comparaison avec les autres péchés.

Article Premier.

Si la tentation de Dieu consiste en certains faits où l'on n'attend l'effet que de la seule puissance divine?

La lecture même de l'article nous dira le vrai sens de la question posée et aussi la portée de cette même question. — Trois objections veulent prouver que « la tentation de Dieu ne consiste point en certains faits où l'on n'attend l'effet que de la seule puissance de Dieu ». — La première dit que « si Dieu est tenté par l'homme, l'homme aussi est tenté par Dieu, par l'homme et par le démon. Or, quand l'homme est tenté, on n'attend pas quelque effet de sa puissance. Donc il semble que pour Dieu, non plus, ce n'est point en cela qu'on le tente, qu'on attend le seul effet de sa puissance ». — La seconde objection fait observer que « tous ceux qui par l'invocation du Nom divin accomplissent des miracles, attendent quelque effet de la seule puissance divine. Si donc la tentation divine consistait en faits de cette sorte, tous ceux qui font des miracles tenteraient Dieu ». — La troisième objection déclare qu' « il semble être de la perfection de l'homme, que mettant de côté tous les secours humains, il place en Dieu seul son espoir. Aussi bien, saint Ambroise, sur cette parole marquée en saint Luc, ch. IX

(v. 3) : *Vous ne porterez rien pour le chemin*, etc., dit : *Quel doit être celui qui évangélise le Royaume de Dieu, les préceptes évangéliques le désignent : et c'est qu'il ne recherche point les appuis des subsides du siècle et qu'adhérant tout entier à la foi, il pense que moins il recherchera ces choses, plus il aura de ressources.* Et la bienheureuse Agathe dit (cf. l'Office de la sainte, 2e antienne des Laudes, à la date du 5 février) : *Je n'ai jamais usé pour mon corps de remède corporel ; mais j'ai le Seigneur Jésus-Christ, qui, par sa seule parole, rétablit toutes choses.* Or, la tentation de Dieu ne consiste pas en ce qui est de la perfection de l'homme. Donc la tentation de Dieu ne consiste pas en ces sortes de faits où l'on attend le seul secours de Dieu ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XXI *Contre Fauste* (ch. XXXVI), que *le Christ, qui, en enseignant et en reprenant ouvertement, sans permettre cependant que la rage des ennemis pût quelque chose contre lui, montrait la puissance de Dieu : le même, toutefois, en fuyant et en se cachant, instruisait la faiblesse de l'homme, pour qu'il n'ait pas la hardiesse de tenter Dieu, quand il a de quoi agir pour échapper à ce qu'il faut éviter.* D'où il semble que c'est en cela que consiste la tentation de Dieu, quand l'homme néglige de faire ce qu'il peut pour échapper aux périls, comptant seulement sur le secours de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « tenter est proprement expérimenter celui que l'on tente » ou en faire la preuve, l'éprouver. « Or, on expérimente quelqu'un » ou on l'éprouve, on le met à l'épreuve, « et par des paroles et par des faits. Par des paroles, afin que nous expérimentions s'il sait ce que nous cherchons, ou s'il peut et s'il veut l'accomplir. Par des faits, lorsque par les choses que nous faisons, nous explorons la prudence, ou la volonté, ou le pouvoir de quelque autre. L'une et l'autre de ces deux choses se produit d'une double manière. Parfois, ouvertement ; comme quand quelqu'un déclare et avoue qu'il tente : c'est ainsi que Samson, au livre des *Juges*, ch. XIV (v. 12 et suiv.) proposa aux Philistins une énigme pour les tenter. D'autres fois, de façon insidieuse et occulte : c'est ainsi que les Pharisiens tentèrent le Christ, comme on le

lit dans saint Matthieu, ch. XXII (v. 15 et suiv.). De même : quelquefois, d'une façon expresse : par exemple, si quelqu'un dans ses paroles ou dans ses actes se propose de mettre quelqu'un à l'épreuve ; d'autres fois, de manière à y prêter : comme si, par exemple, quelqu'un, bien qu'il ne se propose pas de mettre à l'épreuve, dit cependant ou fait une chose qui ne paraît avoir d'autre fin que d'éprouver ou de tenter ».

Cela dit, saint Thomas poursuit. « Ainsi donc l'homme tente Dieu quelquefois en paroles, quelquefois en actes. En paroles, nous établissons un colloque avec Dieu dans la prière. Il suit de là que dans ses demandes quelqu'un tente Dieu de façon expresse, quand il demande à Dieu quelque chose, avec cette intention, de se rendre compte de la science de Dieu, ou de sa puissance ou de sa volonté. Par les faits, quelqu'un tente Dieu d'une façon expresse, quand par les choses qu'il fait, il entend mettre à l'épreuve la puissance de Dieu, ou sa bonté, ou sa science. Mais, de manière à y prêter, celui-là tente Dieu, qui, bien qu'il ne se propose pas de mettre Dieu à l'épreuve, demande cependant ou fait quelque chose qui ne peut servir à rien autre sinon à éprouver la puissance de Dieu, ou sa bonté, ou sa connaissance. C'est ainsi que si quelqu'un fait courir son cheval pour échapper aux ennemis, ce n'est point là mettre son cheval à l'épreuve ; mais s'il fait courir son cheval sans aucune utilité, cela paraît n'avoir d'autre fin que de mettre à l'épreuve la rapidité du cheval ; et il en est de même en toutes autres choses. — Lors donc que quelqu'un se confie au secours divin, dans ses demandes ou dans ses actes, en raison de quelque nécessité ou de quelque utilité, ce n'est point là tenter Dieu ; il est dit, en effet, au livre II des *Paralipomènes*, ch. XX (v. 12) : *Quand nous ignorons ce que nous devons faire, il ne nous reste plus que ceci : tourner nos regards vers vous.* Mais, lorsque cela se fait sans nécessité et sans utilité, c'est tenter Dieu de manière à y prêter. Aussi bien, sur cette parole du *Deutéronome*, ch. VI (v. 16) : *Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu*, la glose dit : *Celui-là tente Dieu, qui, ayant de quoi agir, sans raison s'expose au péril, expérimentant s'il pourra être libéré par Dieu* ».

On le voit, la tentation de Dieu consiste à attendre de Lui, dans ses prières ou dans ses actions, un secours ou un effet, pour lequel on ne fait rien soi-même, alors qu'on pourrait agir : soit d'ailleurs qu'en agissant ainsi, on se propose expressément de mettre à l'épreuve la science, ou la bonté, ou la puissance de Dieu : soit même qu'on n'ait point cette intention expresse, mais parce qu'en fait la manière dont on agit tend à la traduire. Dans le premier cas, il y a un doute au sujet de Dieu, du moins en ce qui regarde son action par rapport à nous. Dans le second cas, on agit comme si ce doute existait.

L'*ad primum* répond que « l'homme aussi est tenté quelquefois par des faits, pour s'assurer s'il peut, ou s'il sait, ou s'il veut donner secours ou porter obstacle à ces faits ».

L'*ad secundum* déclare que « les saints, qui, par leurs prières, font des miracles, sont mus par quelque nécessité ou utilité à demander l'effet de la divine puissance ».

L'*ad tertium* fait observer que « c'est en raison d'une grande utilité et d'une grande nécessité que les prédicateurs du Royaume de Dieu laissent les subsides temporels, afin de vaquer avec plus de liberté à la parole de Dieu. Et voilà pourquoi, en s'appuyant sur Dieu seul, de ce fait ils ne tentent point Dieu. Mais ils tenteraient Dieu, s'ils laissaient les subsides humains, sans utilité ou sans nécessité. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XXII *Contre Fauste* (ch. XXXVI), que *Paul n'évita point de fuir, comme s'il n'avait pas foi en Dieu ; mais de peur de tenter Dieu, s'il n'avait point fui alors qu'il le pouvait.* — Quant à la bienheureuse Agathe, elle avait éprouvé, dit saint Thomas, la bienveillance divine à son endroit, de façon à n'avoir pas d'infirmités rendant nécessaires pour elle les remèdes corporels, ou à éprouver tout de suite l'effet de la guérison divine ». On pourrait dire aussi que cette parole de sainte Agathe ne vise que le fait miraculeux de sa guérison dans la prison ; non tout l'ensemble de sa vie et avant qu'elle fût livrée à la torture de ses persécuteurs.

Compter sur le secours de Dieu et ne compter que sur ce secours, même par voie d'intervention extraordinaire et miraculeuse, n'est point tenter Dieu, quand il n'y a plus aucun secours humain sur lequel on puisse compter, ou quand il y a utilité supérieure et selon Dieu, à laisser de côté les secours humains. La tentation de Dieu n'existe que si l'on néglige les secours humains, pour tout attendre de la seule action de Dieu, ou si l'on fait appel à cette seule action de Dieu, indûment. — Cette tentation de Dieu, quand elle existe, est-elle un péché? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si tenter Dieu est un péché?

Trois objections veulent prouver que « tenter Dieu n'est pas un péché ». — La première est que « Dieu ne commande aucun péché. Or, Il a commandé que les hommes l'éprouvent, ce qui est le tenter. Il est dit, en effet, dans Malachie, ch. III (v. 10) : *Portez toutes vos dîmes dans mon grenier, afin qu'il y ait des vivres dans ma maison : et éprouvez-moi là-dessus, dit le Seigneur, si je n'ouvrirai pas pour vous les cataractes du ciel.* Donc il semble que tenter Dieu n'est pas un péché ». — La seconde objection dit que « comme l'on tente quelqu'un pour faire la preuve de sa science ou de sa puissance, de même aussi pour faire la preuve de sa bonté ou de sa volonté. Or, il est licite qu'on fasse la preuve ou qu'on acquière l'expérience de la bonté de Dieu ou aussi de sa volonté ; il est dit, en effet, dans le psaume (XXXIII, v. 9) : *Goûtez et voyez que le Seigneur est doux :* et, dans l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 2) : *Afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu bonne, et qui plaît, et qui est parfaite.* Donc tenter Dieu n'est pas un péché ». — La troisième objection fait observer que « nul n'est blâmé dans l'Écriture pour se désister du péché, mais plutôt pour le péché qu'il commet. Or, Achaz est blâmé, parce que le Seigneur lui

disant : *Demande pour toi un signe au Seigneur ton Dieu*, il répondit : *Je n'en demanderai pas : et je ne tenterai pas le Seigneur*. Il lui fut dit, en effet : *Est-ce donc peu pour vous d'être à charge aux hommes, que vous soyez encore à charge à mon Dieu ?* comme on le voit dans Isaïe, ch. VII (v. 11 et suiv.) D'autre part, il est dit d'Abraham, dans la *Genèse*, ch. XV (v. 8), qu'il dit au Seigneur : *D'où puis-je savoir que je la posséderai?* il voulait parler de la terre promise par Dieu. Pareillement, aussi, Gédéon demanda un signe au Seigneur de la victoire promise, comme on le lit au livre des *Juges*, ch. VI (v. 36 et suiv.). Et ils ne sont point blâmés à ce sujet. Donc tenter Dieu n'est pas un péché ». — On aura remarqué l'intérêt de ces objections. Elles nous vaudront de lumineuses réponses de saint Thomas, qui préciseront encore ce que nous avons déjà dit de la tentation de Dieu.

L'argument *sed contra* déclare que « tenter Dieu est défendu par la loi de Dieu. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 16) : *Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu* ». — Et nous savons que cette parole fut opposée par Notre-Seigneur au démon qui l'invitait à se confier indûment à une protection miraculeuse (cf. saint Matthieu, ch. IV, v. 7).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que « comme il a été dit (art. préc.), tenter est faire la preuve. Or, nul ne fait la preuve de ce dont il est certain. Il suit de là que toute tentation provient d'une certaine ignorance ou d'un certain doute : soit de celui qui tente, comme si quelqu'un éprouve une chose ou en fait l'expérience pour connaître sa qualité ; soit des autres, comme si quelqu'un fait l'expérience de quelqu'un ou de quelque chose pour que les autres sachent : auquel sens, Dieu est dit nous tenter. Puis donc qu'ignorer ce qui a trait à la perfection de Dieu, ou avoir des doutes là-dessus, est un péché, il est manifeste que tenter Dieu dans le but que celui qui tente connaisse la vertu de Dieu est un péché. Que si quelqu'un fait la preuve des choses qui ont trait à la perfection de Dieu, non point dans le but de connaître lui-même, mais pour démontrer aux autres, cela n'est point tenter Dieu, quand se rencontre la juste nécessité ou la pieuse utilité

avec les autres choses qui doivent alors concourir. C'est ainsi que les Apôtres demandèrent qu'au nom de Jésus-Christ fussent accomplis des miracles, comme il est dit au livre des *Actes*, ch. IV (v. 29, 30) : et c'était pour que la vertu du Christ fût manifestée aux infidèles ».

L'*ad primum* explique le texte de Malachie, que citait l'objection. « Le paiement des dîmes était commandé dans la loi, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 87, art. 1). Il s'ensuit que c'était chose nécessaire, en vertu de l'obligation du précepte ; c'était aussi chose utile, selon qu'il est marqué dans ce texte : *pour qu'il y eût des vivres dans la maison du Seigneur*. Par conséquent, en payant les dîmes, ils ne tentaient point Dieu » : ils ne faisaient qu'accomplir leur devoir. « Quant à ce qui est ajouté dans ce texte : *et éprouvez-moi*, il ne faut pas l'entendre au sens de cause, comme s'ils devaient payer les dîmes, à cette fin, d'éprouver *si Dieu ne leur ouvrirait pas les cataractes du ciel;* mais au sens de conséquence, et parce que s'ils payaient les dîmes, c'est-à-dire s'ils s'acquittaient envers Dieu de ce qui était leur devoir, « ils devaient éprouver par expérience les bienfaits que Dieu répandrait sur eux ».

L'*ad secundum* répond qu' « il est une double connaissance de la bonté ou de la volonté divines. L'une, spéculative. Et, par rapport à celle-là, il n'est point permis de douter ni de vouloir éprouver si la volonté de Dieu est bonne, ou si le Seigneur est suave. Mais il est une autre connaissance de la divine bonté ou de sa volonté, qui est affective ou expérimentale, alors que quelqu'un éprouve en lui-même et ressent le goût de la douceur divine et la complaisance de la divine volonté ; au sens où saint Denys dit de Hierothée, au chapitre II des *Noms divins* (de S. Th., leç. 4), qu'*il avait appris les choses divines pour les avoir ressenties*. C'est de cette manière que nous sommes invités à éprouver la volonté de Dieu et à goûter sa suavité ». Il est encore un autre sens où il peut être permis de vouloir s'assurer de la volonté de Dieu. Saint Thomas va nous le marquer à la fin de la réponse qui suit.

L'*ad tertium* dit que « Dieu voulait donner un signe au roi Achaz, non seulement pour lui-même, mais pour l'instruction

de tout le peuple. Et c'est à cause de cela qu'il est repris de ne pas avoir voulu demander de signe, comme faisant obstacle au salut commun. Ni il n'eût tenté Dieu en le demandant : soit, parce qu'il l'eût demandé sur l'ordre de Dieu ; soit parce qu'il l'eût demandé en vue de l'utilité publique. — Quant à Abraham, il demanda un signe, mû par une inspiration divine. Et, à cause de cela, il ne pécha point » : ici encore, on peut dire que c'était en vue d'une utilité commune qu'il plaisait à Dieu d'assurer de la sorte. — « Pour Gédéon, il semble que s'il demanda un signe, ce fut par un manque de foi ; aussi bien il n'est pas excusé de péché, comme le dit la glose au même endroit. C'est ainsi, du reste, que Zacharie pécha, quand il dit, comme il est marqué en saint Luc, ch. I (v. 20), à l'ange : *D'où donc saurai-je cela?* et il fut puni pour son incrédulité ». — Saint Thomas ajoute, et c'est ici qu'il donne le sens que nous signalions tout à l'heure, que « quelqu'un peut demander un signe à Dieu, d'une double manière : ou bien pour explorer la puissance divine ou la vérité de sa parole ; et ceci, de soi, appartient à la tentation de Dieu ; — ou bien pour être instruit de ce qui, à l'endroit d'une certaine chose, est le bon plaisir de Dieu : et ceci, en aucune manière, n'appartient à la tentation de Dieu ». Par conséquent, demander à Dieu un signe, à l'effet de connaître ce qu'Il peut vouloir de nous en telle ou telle circonstance, ou, d'une façon plus générale, quels peuvent être ses desseins ou ses conseils dans l'ordre de tels ou tels événements, — si, de par ailleurs, se trouvent réunies les conditions de prudence ou d'utilité et de nécessité dont nous avons parlé, est chose qui peut être parfaitement licite.

La tentation de Dieu est un péché : parce qu'elle implique soit un doute au sujet des perfections divines, soit un appel à son intervention dans des circonstances qui ne permettent point cette intervention. — Mais ce péché et le vice d'où il émane, à quelle vertu s'opposera-t-il? Est-ce à la vertu de religion? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la tentation de Dieu s'oppose à la vertu de religion?

Trois objections veulent prouver que « la tentation de Dieu ne s'oppose point à la vertu de religion », mais à quelque autre vertu. — La première observe que « la tentation de Dieu a raison de péché, en ce que l'homme doute de Dieu, comme il a été dit (art. préc.). Or, douter de Dieu appartient au péché d'infidélité, qui s'oppose à la foi. Donc la tentation de Dieu s'oppose à la foi plutôt qu'à la religion ». — La seconde objection apporte un texte de l'*Ecclésiastique*, ch. VIII (v. 23), où « il est dit : *Avant la prière, prépare ton âme ; et ne sois point comme l'homme qui tente Dieu*, où la glose interlinéaire ajoute : *lequel*, c'est-à-dire l'homme qui tente Dieu, *demande ce qu'Il a enseigné, mais ne fait pas ce qu'Il a ordonné*. Or, ceci appartient à la présomption, qui s'oppose à l'espérance. Donc il semble que la tentation de Dieu est un péché opposé à l'espérance ». — La troisième objection dit que « sur cette parole du psaume (LXXVII, v. 18) : *Ils ont tenté Dieu dans leurs cœurs*, la glose explique que *tenter Dieu est demander avec duplicité, en telle sorte que la simplicité soit dans les paroles, tandis que la malice est dans le cœur*. Or, la duplicité s'oppose à la vertu de la vérité. Donc la tentation de Dieu n'est pas opposée à la religion, mais à la vérité ».

L'argument *sed contra* prend acte du mot cité par cette dernière objection et conclut en sens inverse. « Comme il vient d'être dit, dans la citation de la glose, tenter Dieu est demander d'une façon désordonnée. Or, demander comme il convient, est un acte de religion, selon qu'il a été vu plus haut (q. 83, art. 15). Donc tenter Dieu est un péché opposé à la religion ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise à nouveau que « comme il a été dit plus haut (q. 81, art. 5), la fin de la religion est de rendre à Dieu la révérence » ou le respect et l'honneur qui lui sont dus. « Il suit de là que toutes les cho-

ses qui appartiennent directement au manque de respect envers Dieu sont opposées à la religion. Or, il est manifeste que tenter quelqu'un appartient au manque de respect envers lui : nul, en effet, ne présume de tenter celui dont l'excellence est pour lui certaine. Par conséquent, il est manifeste que tenter Dieu est un péché opposé à la religion ».

L'*ad primum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 81, art. 7), il appartient à la religion de protester la foi par certains signes ayant trait à l'honneur divin. Il appartient donc à l'irréligiosité, que par manque de certitude dans la foi, l'homme fasse certaines choses qui appartiennent au manque de respect envers Dieu, comme est le fait de tenter Dieu. Et voilà pourquoi la tentation de Dieu est une espèce d'irréligiosité ».

L'*ad secundum* explique que « celui qui avant la prière ne prépare point son âme, *pardonnant à celui qui aurait quelque chose contre lui* (saint Marc, ch. XI, v. 25), ou qui ne se dispose pas en toute autre manière à la dévotion, ne fait point ce qui est en lui pour qu'il soit exaucé de Dieu. Aussi bien il tente Dieu, lui aussi, par manière d'y prêter. Et, bien que cette tentation de Dieu par manière d'y prêter, semble provenir de la présomption ou de l'indiscrétion, toutefois cela même appartient au manque de respect envers Dieu, que l'homme se comporte d'une manière présomptueuse et sans la diligence voulue dans les choses qui appartiennent à Dieu. Il est dit, en effet, dans la première Épître de saint Pierre, ch. V (v. 6) : *Humiliez-vous sous la puissante main de Dieu ;* et dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 15) : *Apporte le plus grand soin à te rendre digne de l'approbation de Dieu.* D'où il suit que même cette sorte de tentation de Dieu est une espèce d'irréligiosité ». — On aura remarqué toute la gravité de cette réponse de saint Thomas. Il est aisé de voir, par cet enseignement du saint Docteur, que la tentation de Dieu, au sens qui vient d'être dit, est un péché extrêmement fréquent, dans lequel peuvent tomber très facilement même les âmes dont la vie fait profession de piété. On ne saurait donc trop se garder contre lui.

L'*ad tertium* fait observer que « par rapport à Dieu, qui con-

naît les secrets des cœurs, nul ne peut être dit demander avec duplicité ; ce n'est que par rapport aux hommes. D'où il suit que la duplicité est chose accidentelle en ce qui touche à la tentation de Dieu. Par conséquent, il n'est point nécessaire qu'à cause d'elle la tentation de Dieu s'oppose directement à la vérité ».

C'est à la vertu de religion que la tentation de Dieu s'oppose directement ; parce qu'elle implique toujours, et essentiellement, quoique sous des formes ou pour des causes diverses, un manque de respect envers Dieu ou une faute contre l'honneur qui lui est dû. — Une dernière question est étudiée par notre saint Docteur ; et c'est de savoir lequel des deux péchés contre la religion est le plus grave : si c'est la tentation de Dieu, ou la superstition. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la tentation de Dieu est un péché plus grave que la superstition?

Trois objections veulent prouver que « la tentation de Dieu est un péché plus grave que la superstition ». — La première arguë de ce que « la peine plus grande est infligée au péché plus grand. Or, parmi les Juifs, le péché de la tentation de Dieu fut puni plus gravement que le péché d'idolâtrie, qui cependant est le plus grave de tous les péchés de superstition. Pour le péché d'idolâtrie, en effet, il y en eut trois mille qui furent mis à mort, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXXII (v. 28 ; version des Septante) ; pour le péché de la tentation, au contraire, ils périrent tous universellement dans le désert et n'entrèrent point dans la terre promise ; selon cette parole du psaume (XCIV, v. 9) : *Vos pères me tentèrent ;* et puis (v. 11), il est dit : *Et je leur ai juré dans ma colère qu'ils n'entreraient point dans mon repos.* Donc tenter Dieu est un plus grave péché que

la superstition ». — La seconde objection dit qu' « un péché semble être d'autant plus grave qu'il s'oppose davantage à la vertu. Or, l'irréligiosité, dont la tentation de Dieu est une espèce, s'oppose davantage à la vertu de religion que la superstition, laquelle a une certaine ressemblance avec elle. Donc la tentation de Dieu est un plus grave péché que la superstition ». — La troisième objection déclare qu' « il semble que c'est un plus grand péché de manquer de respect aux parents que de donner à d'autres les marques de respect qu'on leur doit. Or, Dieu doit être honoré par nous comme le Père de tous, ainsi qu'il est dit en Malachie, ch. I (v. 6). Donc la tentation de Dieu, par laquelle nous manquons de respect à Dieu, est un plus grand péché que l'idolâtrie par laquelle on donne à la créature l'honneur qui est dû à Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ces mots du *Deutéronome*, ch. XVII (v. 2 et suiv.) : *Quand on aura trouvé chez toi*, etc., la glose dit : *La loi déteste par-dessus tout l'erreur et l'idolâtrie ; car le plus grand des crimes est de rendre à la créature l'honneur du Créateur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler cette règle : « Dans les péchés qui s'opposent à la religion, une chose est d'autant plus grave qu'elle s'oppose davantage à la révérence ou au respect et à l'honneur divin. Or, à cela s'oppose moins, que quelqu'un doute de l'excellence divine, que s'il tient le contraire par mode de certitude. De même, en effet, que celui-là est plus infidèle, qui est confirmé dans l'erreur, que celui qui doute de la vérité de la foi ; pareillement aussi, celui-là agit davantage contre le respect dû à Dieu, qui, par son acte, proteste l'erreur contre la divine excellence, que celui qui proteste le doute. Puis donc que le superstitieux proteste l'erreur, comme il ressort de ce qui a été dit (q. 94, art. 1, *ad 1um*), tandis que celui qui tente Dieu par paroles ou par actes proteste le doute au sujet de l'excellence divine, ainsi qu'il a été dit (art. 2), il s'ensuit que le péché de la superstition est plus grave que le péché de la tentation de Dieu. »

L'*ad primum* fait observer que « le péché d'idolâtrie ne fut point puni », chez les Hébreux, « par cette peine » dont parlait

l'objection, « comme si elle devait suffire : une peine plus grave était réservée à ce peuple pour plus tard; il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. XXXII (v. 34) : *Au jour de la vengeance, je visiterai ce péché qu'ils ont commis* ».

L'*ad secundum* explique que « la superstition a une ressemblance avec la religion, quant à l'acte matériel qu'elle rend comme la religion. Mais, quant à la fin, elle lui est plus contraire que la tentation de Dieu, parce qu'elle appartient davantage au manque de respect envers Dieu, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond qu' « il est de la raison de l'excellence divine qu'elle soit unique et incommunicable; et voilà pourquoi c'est tout un de faire quelque chose contre le respect dû à Dieu et de communiquer à un autre ce respect divin. Il n'en est pas de même de l'honneur des parents, qui peut, sans péché, être communiqué à d'autres ».

La tentation de Dieu était le premier mode ou la première espèce du second genre de péchés contre la vertu de religion, que nous avons appelé du nom d'irréligiosité. Elle accuse, en effet, sous quelque forme qu'on l'entende, un manque de respect envers Dieu Lui-même, alors qu'on n'a point, de ses perfections et de ses attributs, la pensée ferme qu'il faudrait, ou qu'on agît comme si cette pensée ferme, éclairée et vivante, n'était point dans le cœur. A cette première espèce d'irréligiosité, quoique sous une forme plus absolue et plus radicale, il faudrait rattacher ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la laïcité. Elle consiste, dans sa forme strictement négative, à mettre Dieu complètement de côté dans la vie soit de l'individu, soit de la famille, soit de la société. Organiser la vie humaine, sans s'occuper en rien de Dieu, absolument comme s'il n'était pas, voilà ce qu'est, sous sa forme négative radicale, le laïcisme. On le trouve aussi sous une forme positive. Elle consiste à persécuter et à chasser Dieu ou tout ce qui est de Dieu partout où on le trouve. La première forme a pour cause une sorte de stupidité intellectuelle et morale dans l'ordre métaphysique ou surnaturel. La seconde procède de la haine ou du fanatisme sec-

taire. On sait le ravage que ce laïcisme sous sa double forme exerce aujourd'hui dans le monde. C'est la grande plaie de nos jours. Elle est le dernier mot de l'irréligion, pire, en un sens, que l'idolâtrie païenne : car celle-ci, du moins, accusait un besoin de la Divinité, et un recours à elle, quoique sous une forme indue et injurieuse au vrai Dieu; tandis que le laïcisme est le mépris de Dieu ou sa haine, érigés en système conscient et voulu de toute une vie, et non seulement pour soi, mais, en quelque sorte, et dans la mesure où on le peut, pour tout le monde humain. C'est la destruction absolue de toute religion. C'est l'irréligion à l'état pur, l'irréligion portée au paroxysme, à sa limite la plus extrême. Il n'est pas de plus grand crime, ni de plus grand malheur, qui puisse atteindre le monde humain.

Après avoir considéré l'irréligion en tant qu'elle porte directement sur Dieu en Lui-même ou dans sa vérité et ses perfections, nous devons la considérer selon qu'elle pèche plus spécialement contre le Nom divin. C'est la question du parjure.

QUESTION XCVIII

DU PARJURE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la fausseté est requise pour le parjure?
2° Si le parjure est toujours un péché?
3° S'il est toujours un péché mortel?
4° Si celui-là pèche qui impose le serment à un parjure?

Article Premier.

Si la fausseté de ce qui est confirmé par le serment est requise pour le parjure?

La lecture de l'article nous fera comprendre toute la portée et toute la profondeur de cette formule. — Trois objections veulent prouver que « la fausseté de ce qui est confirmé par le serment n'est pas requise pour le parjure ». — La première s'appuie sur ce qu' « il a été dit plus haut (q. 89, art. 3), que comme la vérité doit accompagner le serment, pareillement aussi doivent l'accompagner le jugement et la justice. De même donc qu'on encourt le parjure par manque de vérité ; de même aussi on l'encourra, par manque de jugement, comme si quelqu'un jure d'une façon indiscrète, et par manque de justice, comme si quelqu'un jure une chose illicite ». — La seconde objection dit que « ce par quoi une chose est confirmée semble l'emporter sur ce que cela confirme ; comme, dans le syllogisme, les principes l'emportent sur la conclusion. Or, dans le serment, la parole de l'homme est confirmée par le recours au Nom divin. Donc il semble que le parjure soit plus grand si quelqu'un jure par les faux dieux, que si la vérité manque à la parole de l'homme que le serment confirme ». — La troisième objection

en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans le *Sermon sur les paroles de l'Apôtre saint Jacques* (serm. CLXXX, ou XXVIII, ch. II) : *Les hommes jurent faux, soit quand ils trompent, soit quand ils se trompent.* Et il apporte trois exemples. Le premier est celui-ci : *Jurer pour une chose que l'on croit vraie mais qui ne l'est pas.* Le second : *Savoir que c'est faux, et jurer.* Le troisième : *Penser que c'est faux et jurer comme si c'était vrai, alors qu'en effet c'est peut-être vrai;* et il dit ensuite de ce dernier, qu'il est parjure. Donc quelqu'un qui jure la vérité peut être parjure. Donc la fausseté n'est pas requise pour le parjure ».

L'argument *sed contra* oppose que « le parjure est défini : *un mensonge confirmé par serment* » (Hugues de Saint-Victor, *La Somme des Sentences*, tr. IV, ch. V; cf. le Maître des *Sentences*, liv. III, dist. XXIX).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 92, art. 2; *1ª-2ªᵉ*, q. I, art. 3; q. 18, art. 6), les actes moraux tirent leur espèce de la fin. Or, la fin du serment est la confirmation de la parole humaine. D'autre part, à cette confirmation s'oppose la fausseté : c'est, en effet, par là que se confirme une parole, qu'elle est montrée irrévocablement ou infailliblement vraie; chose qui ne peut se faire de ce qui est faux. Il s'ensuit que la fausseté va directement contre la fin du serment. De là vient que c'est surtout par la fausseté que se spécifie la perversité du serment, qu'on appelle du nom de parjure. Et voilà pourquoi la fausseté est de l'essence du parjure ».

L'*ad primum* déclare que « comme le dit saint Jérôme, sur Jérémie, ch. IV (v. 2), *dès qu'il manque l'une quelconque de ces trois choses, on a le parjure.* Toutefois, ce n'est pas dans le même ordre. Mais le parjure existe premièrement et principalement, lorsque la vérité manque, pour la raison déjà dite (au corps de l'article). En second lieu, quand manque la justice : c'est qu'en effet quiconque jure quelque chose d'illicite, par cela même il encourt la fausseté; car il est obligé de faire le contraire », n'ayant pas le droit d'accomplir ce qu'il a juré. « Troisièmement, lorsque manque le jugement; parce que, jurant d'une façon indiscrète, il s'expose, par là, au péril d'encourir

la fausseté ». — On le voit, même quand il y a parjure en raison du manque des deux autres garanties, c'est encore au fond en raison du manque de vérité que le parjure existe.

L'*ad secundum* fait observer que « les principes, dans les syllogismes, l'emportent » sur les conclusions, « comme ayant raison de principe actif, ainsi qu'il est dit au livre II des *Physiques* (ch. III, n. 5; de S. Th., leç. 5). Mais, dans les actes moraux, la fin l'emporte sur le principe actif. Et voilà pourquoi, bien que le serment soit pervers, lorsque quelqu'un jure par les faux dieux, cependant la perversité qui donne au parjure son nom est celle qui enlève la fin du serment, en jurant ce qui est faux ».

L'*ad tertium* dit que « les actes moraux procèdent de la volonté, dont l'objet est le bien perçu » par la raison. « Il suit de là que si le faux est perçu comme vrai, il sera, par rapport à la volonté, matériellement faux, mais formellement vrai. Si ce qui est faux est perçu comme tel, on aura le faux matériel et formel. Que si le vrai est perçu comme faux, on aura le vrai matériel et le faux formel. Aussi bien, dans chacun de ces cas, se retrouvera la raison de parjure, à cause de quelque mode de fausseté. Mais parce que, en toute chose, ce qui est formel l'emporte sur ce qui est matériel, il suit de là que celui qui jure ce qui est faux, le croyant vrai, n'est point parjure comme celui qui jure ce qui est vrai, le croyant faux. Saint Augustin dit, en effet, au même endroit : *Il importe de considérer comment la parole procède du cœur; parce que la langue n'est coupable que si le cœur l'est déjà* ».

Le faux ne pouvant absolument pas être confirmé comme vrai, il s'ensuit que le serment, dont la fin propre est cette confirmation, est essentiellement ennemi du faux; en telle sorte que c'est par la raison de faux que se spécifie le parjure. Le parjure est donc un serment entaché de faux. — Devons-nous dire que tout parjure est un péché? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si tout parjure est un péché?

Quatre objections veulent prouver que « tout parjure n'est pas un péché ». — La première déclare que « quiconque n'accomplit point ce qu'il a confirmé par serment semble être parjure. Or, parfois il en est qui jurent qu'ils feront quelque chose d'illicite, par exemple, un adultère ou un homicide; et s'ils le font, ils pèchent. Si donc, en ne le faisant pas, ils pèchent aussi du péché de parjure, il s'ensuit qu'ils seraient perplexes »; chose qui ne peut pas être : car l'homme ne peut être jamais dans la nécessité de pécher. — La seconde objection dit que « nul ne pèche en faisant ce qui est mieux. Or, parfois, en se parjurant, tel sujet fait ce qui est mieux : comme si quelqu'un avait juré de ne pas entrer en religion ou de ne point faire telles autres œuvres bonnes. Donc tout parjure n'est pas un péché. » — La troisième objection remarque que « celui qui jure de faire la volonté d'un autre, s'il ne la fait pas semble encourir le parjure. Or, il peut arriver quelquefois qu'il ne pèche pas, s'il ne fait point cette volonté : si, par exemple, on lui commandait quelque chose de trop dur et d'impossible à supporter. Donc il semble que tout parjure n'est pas un péché ». — La quatrième objection fait observer que « le serment qui porte sur une promesse s'étend aux choses futures, comme le serment d'affirmation s'étend aux choses passées et présentes. Or, il peut arriver que l'obligation du serment soit levée par quelque chose qui se produit dans la suite : telle serait la cité qui jurerait d'observer certaines choses, et puis surviennent de nouveaux citoyens qui ne l'avaient point juré; tel encore un chanoine qui jure d'observer les statuts d'une église, et, dans la suite, on en fait de nouveaux. Donc il semble que celui qui transgresse le serment ne pèche pas ». — Cette objection nous vaudra une réponse de saint Thomas, qu'il faudra lire avec une attention particulière.

L'argument *sed contra* en appelle encore à « saint Augustin »,

qui, « dans le sermon *sur les paroles de l'Apôtre saint Jacques* », déjà cité à l'article précédent (obj. 3°), « parlant du parjure, dit : *Vous voyez combien cette méchante bête est détestable et doit être exterminée du milieu des choses humaines.* »

Au cours de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 89, art. 1), jurer est prendre Dieu à témoin. Or, il appartient au manqne de respect envers Dieu, que quelqu'un le prenne à témoin de la fausseté ; car, par là, c'est donner à entendre, ou que Dieu ne connaît pas la vérité, ou qu'Il veut témoigner en faveur de la fausseté. Il s'ensuit que le parjure est manifestement un péché contraire à la religion, dont le propre est de rendre à Dieu le respect et l'honneur qui lui sont dus ».

L'*ad primum* dit que « celui qui jure de faire quelque chose d'illicite, en jurant encourt le parjure, par manque de justice. Mais, s'il n'accomplit point ce qu'il a juré, en cela il n'encourt pas le parjure, la chose qu'il a jurée n'étant point telle à pouvoir tomber sous le serment ».

L'*ad secundum* fait une réponse semblable pour la difficulté de la seconde obligation. « Celui qui jure de ne pas entrer en religion, ou de ne pas donner l'aumône, ou toute autre chose de ce genre, en jurant, encourt le parjure par manque de jugement. Aussi bien, quand il fait ce qui est mieux, il n'est point parjure, mais contraire au parjure ; car le contraire de ce qu'il fait n'était point tel à pouvoir tomber sous le serment ». Ici, comme pour le cas de l'objection précédente, la matière du serment était une matière inapte ou indue.

L'*ad tertium* déclare que « lorsque quelqu'un jure ou promet de faire la volonté d'un autre, est toujours sous-entendue la condition voulue, savoir que ce qui sera commandé sera licite et honnête et acceptable ou mesuré ». Si donc la condition n'est pas gardée, le serment n'oblige pas.

L'*ad quartum*, nous l'avons déjà dit, va nous donner une réponse qu'il faudra lire avec attention. Saint Thomas nous enseigne que « le serment étant une action personnelle, celui qui devient nouvellement citoyen d'une cité n'est pas obligé, comme en vertu du serment, d'observer ce que la cité a juré

d'observer. Il est tenu cependant en vertu d'une certaine fidélité qui l'oblige à ce que, s'il devient participant des biens de la cité, il soit aussi participant de ses charges. — Quant au chanoine qui jure d'observer les statuts portés dans un certain collège, il n'est point tenu en vertu du serment à observer ceux qui seront portés dans la suite, à moins qu'il n'ait entendu s'obliger à tous les statuts passés et futurs. Toutefois, il est tenu de les observer en vertu des statuts eux-mêmes, qui ont force coactive, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut », dans le traité de la loi (*1ª-2ªᵉ*, q. 96, art. 4). — Le premier cas dont saint Thomas vient de marquer la solution, et la raison qui appuie cette solution, savoir que le serment est une action personnelle, invite à se demander, si, par exemple, la promesse faite ou l'engagement pris sous la foi du serment n'engage absolument que les personnes qui l'émettent, ou si ces engagements et ces promesses engagent aussi d'autres personnes quand un lien physique ou moral les fait dépendre des premières. Ce cas est distinct de celui que faisait l'objection et auquel a répondu saint Thomas : puisqu'aussi bien, ici, il s'agit, non plus de simple *occasion*, comme tout à l'heure, mais de véritable *succession ;* bien plus, il s'agit d'unité physique ou morale, et d'engagement collectif ou solidaire dans un tout social, qui affecte toutes les parties de ce tout. On le voit : selon la diversité des cas, les mots *action personnelle* s'entendront différemment. Il y a, si l'on peut ainsi parler, la personne individuelle, et la personne morale ou collective. Toutes deux, comme telles, peuvent promettre et promettre sous la foi du serment. Or, l'une et l'autre engagent tout ce qui est de la personne. De même donc que la personne individuelle est engagée par sa promesse ou son serment tant qu'elle est elle-même ; de même aussi la personne collective ou morale. Il suit de là que si un chef de famille ou un chef de nation, promet ou jure, au nom de toute la famille ou de toute la nation, tant que durera cette famille ou que durera cette nation, tous ceux qui agiront au nom de cette famille ou de cette nation, seront tenus par la promesse ou le serment du chef qui s'est engagé en son nom et au leur.

Tout parjure est un péché contre la vertu de religion. Mais faut-il dire que tout parjure soit un péché mortel? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit; et nous devons noter sa réponse; car elle vaudra pour tout ce que nous avons dit plus haut, concernant la gravité du péché contre le vœu.

Article III.

Si tout parjure est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « tout parjure n'est pas un péché mortel ». — La première cite un texte du Droit, où « il est dit *Extra, de Jurejurando* (can. *Verum*) : *Sur cette question qui est posée, savoir : si sont absous du lien du serment ceux qui l'ont fait contre leur gré pour conserver la vie ou les biens, nous ne pensons pas autrement que les Pontifes romains, nos prédécesseurs, lesquels ont estimé, comme il est connu, que de tels hommes sont absous des liens du serment. Toutefois, pour agir avec plus de précaution et ne point prêter matière à se parjurer, qu'on ne leur dise pas ainsi d'une façon expresse de ne pas garder leur serment : mais, s'ils n'y prennent point garde, qu'on ne les punisse point comme pour une faute mortelle.* Donc tout parjure n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection fait observer que « comme le dit saint Jean Chrysostome (ou plutôt l'anonyme de l'Œuvre inachevée sur saint Matthieu, hom. XLIV), *c'est plus de jurer par Dieu que de jurer par l'Évangile.* Or, celui qui jure par Dieu quelque chose de faux, ne pèche pas toujours mortellement; tel, celui qui en jouant ou par mégarde et *lapsus linguæ* use de ce serment dans la conversation ordinaire. Donc il ne péchera pas non plus toujours mortellement, celui qui manque au serment juré solennellement par l'Évangile ». L'objection est des plus intéressantes. La réponse ne le sera pas moins. — La troisième objection déclare que « selon le droit, pour le parjure on encourt l'infamie; comme il est marqué VI, q. 1, cap. *Infames.* Or, il ne semble point qu'on encourt l'infamie pour n'importe quel

parjure ; comme il est dit du serment d'affirmation que l'on viole en se parjurant (cf. cap. *Cum dilectus, de Ord. cognit.*). Donc il semble que tout parjure n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* dit que « tout péché qui est contraire à un précepte divin est un péché mortel. Or, le parjure est contraire à un précepte divin ; il est dit, en effet, dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 12) : *Tu ne commettras pas de parjure sur mon Nom.* Donc le parjure est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas n'hésite pas à en appeler au fameux principe, par lequel « selon la doctrine d'Aristote, *propter quod unumquodque, illud magis : La raison d'une chose est cette chose bien davantage.* Or, nous voyons que les choses, qui, fussent-elles, de soi, des péchés véniels, ou même des choses bonnes de leur espèce, si elles sont faites en mépris de Dieu, sont des péchés mortels. Il s'ensuit qu'à bien plus forte raison tout ce qui, dans sa raison propre, est du mépris de Dieu, est un péché mortel. D'autre part, le parjure implique, dans sa raison, le mépris de Dieu ; car c'est par là, qu'il a la raison de faute, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), qu'il appartient au manque de respect envers Dieu. Il est donc manifeste que le parjure est, de son espèce, un péché mortel ».

L'*ad primum* renvoie à un point de doctrine déjà exposé plus haut (q. 89, art. 7, *ad* 3um). « La coaction ou la violence n'enlève pas au serment portant sur une promesse la force d'obliger par rapport à ce qui peut être fait licitement. Il suit de là que si quelqu'un n'accomplit pas ce qu'il a juré même par force, néanmoins il encourt le parjure et pèche mortellement. Toutefois, il peut, par l'autorité du Souverain Pontife, être absous de l'obligation du serment », comme nous l'avions déjà noté à l'endroit cité tout à l'heure ; « surtout si la violence a entraîné *une crainte qui peut atteindre même un homme ferme.* — Quant à ce qui est dit, que ceux qui tombent dans ce cas ne doivent pas être punis comme pour un péché mortel, cela ne signifie pas qu'ils ne commettent pas un péché mortel, mais qu'on leur inflige une peine moindre ».

L'*ad secundum* déclare que « celui qui jure à faux même en jouant, n'évite pas le manque de respect envers Dieu ; bien

plus, en un sens, il l'augmente. Et voilà pourquoi il n'est pas excusé de péché mortel. — Quant à celui qui jure à faux par mégarde et parce que la langue le trompe, s'il remarque qu'il jure et qu'il jure à faux, il n'est point excusé de péché mortel, pas plus que de mépris envers Dieu. Que s'il ne le remarque pas, il ne semble point avoir l'intention de jurer; et, pour autant, il est excusé du crime de parjure ». — On voit, par cette réponse de saint Thomas, quelle vigilance il faut apporter dans ses paroles pour ne point s'exposer à profaner le saint nom de Dieu. Et, comme nous l'avions déjà souligné, ce que nous dit ici le saint Docteur, au sujet de la gravité du serment inconsidéré ou de sa violation, confirme ce que nous avions dit plus haut de la gravité du vœu; puisque, pour saint Thomas, nous le savons, l'obligation du vœu est encore plus grave que celle du serment. — Le saint Docteur ajoute, au sujet de la comparaison faite par l'objection, que « c'est un péché plus grave, si quelqu'un jure » à faux « d'une façon solennelle par l'Évangile, que s'il jure par Dieu dans la conversation ordinaire : soit en raison du scandale; soit aussi à cause de la plus grande délibération. Toutefois, si ces diverses choses étaient égales de part et d'autre, il est plus grave de se parjurer quand on jure par Dieu que quand on jure par l'Évangile ».

L'*ad tertium* fait observer que « ce n'est point pour tout péché mortel que l'on devient infâme de droit. Il ne s'ensuit donc pas, si celui qui jure à faux dans un serment d'affirmation n'est pas infâme de droit, mais seulement par une sentance définitive portée contre lui dans la cause d'accusation, que pour cela il ne pèche point mortellement. Que si est plutôt déclaré infâme, de droit, celui qui viole un serment de promesse fait solennellement, c'est parce qu'il demeure en son pouvoir, après qu'il a juré, de donner la vérité à son serment; chose qui ne se produit point dans le serment d'affirmation ».

Nul doute que tout parjure, quelle qu'en soit la forme ou quel qu'en soit l'objet, si seulement c'est un vrai parjure, ne constitue un péché mortel. — Reste à nous demander, si, le

parjure ayant la gravité que nous venons de dire, il y a péché quand on demande le serment à quelqu'un que l'on sait être parjure. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si celui-là pèche qui enjoint le serment à qui se parjure?

Trois objections veulent prouver que « celui-là pèche, qui enjoint le serment à qui se parjure ». — La première fait un dilemme. « Ou l'on sait que le sujet en question jure vrai, ou l'on sait qu'il jure faux. Si l'on sait qu'il jure vrai, il est inutile d'enjoindre le serment. Si, au contraire, l'on croit qu'il jure faux, c'est, autant qu'il est en soi, l'induire à pécher. Donc il semble qu'en aucune manière on ne doit enjoindre à quelqu'un le serment ». — La seconde objection dit que « c'est moins de recevoir de quelqu'un le serment, que de le lui enjoindre. Or, recevoir le serment de quelqu'un ne semble pas être permis, surtout s'il jure à faux; car il semble qu'en cela on consent au péché. Donc il semble que bien moins encore il est permis d'exiger le serment de celui qui jure à faux ». — La troisième objection en appelle au *Lévitique*, ch. v (v. 1), où « il est dit : *Si quelqu'un pèche parce qu'ayant entendu la voix de celui qui jure à faux, étant lui-même témoin, soit parce qu'il a vu, soit parce qu'il sait, s'il ne l'indique pas, il porte son iniquité;* d'où il semble que celui qui sait que quelqu'un jure à faux est tenu de l'accuser. Il n'est donc point permis d'exiger de lui le serment ».

L'argument *sed contra* déclare que « comme pèche celui qui jure à faux, de même pèche celui qui jure par les faux dieux. Or, il est permis d'user du serment de celui qui jure par les faux dieux; comme le dit saint Augustin, dans sa lettre à *Publicola* (ép. XLVIII, ou CLIV). Donc il est permis d'exiger le serment de celui qui jure à faux ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de celui qui exige d'un autre le serment, il faut distinguer.

Car, ou il exige le serment pour lui, de son propre mouvement; ou il exige le serment pour un autre, nécessité par l'office qui lui est commis. Et, même si quelqu'un exige le serment, pour soi, comme personne privée, il faut encore distinguer; selon que saint Augustin le dit, dans le sermon *des Parjures* (serm. CLXXX, ou XXVIII, ch. IX, X). *Si, en effet, il ne sait pas que le sujet doit jurer à faux, et, à cause de cela, il lui dit : Jure-moi; pour avoir confiance en lui, ce n'est pas un péché; toutefois, c'est une tentation humaine:* parce que cela procède d'une certaine faiblesse, qui fait qu'on doute de la vérité de la parole de quelqu'un. Et c'est là le mal, dont le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. V (v. 37) : *Ce qu'on ajoute à cela vient du mal. Mais si l'on sait que le sujet a fait le contraire de ce qu'il jure, et qu'on le force à jurer, c'est un homicide. Car celui-ci, par son parjure, se donne la mort : mais l'autre tient la main de celui qui se tue.* — Quant à celui qui exige le serment comme personne publique, selon que l'exige l'ordre du droit, à la demande d'un autre, il ne semble pas être en faute, si lui-même exige le serment, soit qu'il sache que le sujet doit jurer faux ou qu'il doit jurer vrai; car ce n'est pas lui qui semble l'exiger, mais celui à l'instance de qui il l'exige ».

L'*ad primum* dit que « cette objection procède dans le cas où quelqu'un exige le serment pour soi. Toutefois, même alors, il ne sait point toujours si le sujet doit jurer faux ou vrai; mais parfois il doute du fait en question et pense que le sujet jurera le vrai, et dans ce cas, pour plus de certitude, il exige le serment ».

L'*ad secundum* répond par ce mot péremptoire de « saint Augustin », qui « dit à *Publicola* (ép. XLVII, ou CLIV) : *Bien qu'il ait été dit que nous ne jurions pas, je ne me souviens pas d'avoir jamais lu dans les Écritures saintes que nous ne recevions pas d'un autre le serment.* Celui-là donc qui reçoit le serment ne pèche pas », comme le supposait à tort l'objection; « si ce n'est peut-être quand de lui-même il force à jurer celui qu'il sait devoir jurer faux ».

L'*ad tertium* explique, au sujet du texte cité par l'objection, que « comme le dit saint Augustin (*Questions sur le Lévitique,*

q. 1), Moïse n'a pas exprimé, dans ce texte, à qui devait être indiqué le parjure d'autrui. Et, par suite, on doit entendre qu'il faut l'indiquer *à ceux qui peuvent plutôt servir le parjure que lui nuire*. De même, il n'a pas exprimé dans quel ordre devait se faire la manifestation. Et voilà pourquoi il semble qu'il faut garder l'ordre évangélique, si le péché de parjure est occulte; et surtout, quand il ne tourne pas au détriment d'un autre : car, dans ce dernier cas, l'ordre évangélique n'aurait plus lieu d'être gardé, comme il a été dit plus haut » (q. 33, art. 7). — Cette réponse de saint Augustin et de saint Thomas vaut pour le texte du *Lévitique* tel que la traduction de la *Vulgate* en suggère le sens. Mais on peut le traduire différemment; et alors la difficulté que l'objection en tirait n'existe plus. — Le texte peut, en effet, et doit même, semble-t-il, se lire comme il suit : « *Si quelqu'un pèche, parce qu'entendant la voix du juge qui l'adjure de dire comme témoin ce qu'il a vu ou ce qu'il sait, à moins qu'il ne l'indique, il portera son iniquité* ».

L'argument *sed contra* mêlait indistinctement des choses qu'il ne faut pas confondre. Et c'est pourquoi, nous avons ici un *ad quartum* pour préciser la vérité. — « Bien que, déclare saint Thomas, il soit permis d'user du mal pour le bien, comme Dieu Lui-même en use; cependant il n'est point permis d'induire quelqu'un au mal. Par conséquent, il est permis de recevoir le serment de celui qui se dispose à jurer par les faux dieux; mais il n'est point permis de l'amener à jurer par les faux dieux. — Toutefois, ajoute le saint Docteur, la raison ne semble plus la même, quand il s'agit de celui qui jure le faux par le vrai Dieu. Car, dans ce serment, fait défaut le bien de la fidélité, dont on use dans le serment de celui qui jure le vrai par les faux dieux; comme saint Augustin le dit *à Publicola*. Aussi bien, dans celui qui jure le faux par le vrai Dieu, il ne semble pas que se trouve quelque bien dont il soit permis d'user ».

A la question du parjure se rattache l'abus qu'on fait trop souvent, même parmi ceux qui s'adonnent à la pratique de la

vertu, du saint Nom de Dieu. L'invocation ou l'évocation de ce Nom béni est toujours, de soi, chose souverainement excellente, pourvu qu'elle soit faite avec respect, foi et piété. Mais si elle devient une simple habitude routinière; et, plus encore, si elle se fait avec peu de respect, ou même sans aucun respect, à tout propos et hors de propos, on ne saurait trop s'appliquer à la redresser. C'est à cette fin, en même temps que pour guérir du mal du parjure et du blasphème, que l'Église a institué et enrichi d'indulgences les confréries du Saint Nom de Dieu ou de Jésus, spécialement confiées à l'Ordre de Saint-Dominique. Ce fut en l'année 1274, l'année même de la mort de saint Thomas, à l'occasion de ce Concile de Lyon, où devait se trouver le saint Docteur, si la mort ne l'eût arrêté en chemin, que le pape saint Grégoire X, en date du 21 septembre, donna au Maître Général de l'Ordre, le bienheureux Jean de Verceil, le premier document pontifical recommandant, d'une manière spéciale, le culte public du saint Nom de Jésus, et chargeant officiellement les Frères-Prêcheurs de se faire, dans leurs prédications, les propagateurs de sa pieuse pensée et de son désir. Les confréries devaient naître plus tard de cette ardente propagande. Elles ont toujours été particulièrement chères au cœur des enfants de Saint-Dominique. Et l'on sait que de nos jours encore elles sont en pleine prospérité jusque dans les milieux du Nouveau-Monde, notamment dans la grande République des États-Unis.

Les deux questions de la tentation de Dieu et du parjure devaient étudier les péchés contre la vertu de religion, sous forme de manque de religion ou d'irréligion, qui se commettent directement contre Dieu Lui-même ou contre son saint Nom. Deux autres questions doivent étudier « ces mêmes péchés selon qu'ils se commettent contre les choses saintes. Ce sont les questions du sacrilège et de la simonie ». — D'abord, le sacrilège. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIX

DU SACRILÈGE

Cette question comprend quatre articles :

1° Ce qu'est le sacrilège.
2° Si c'est un péché spécial ?
3° Des espèces du sacrilège.
4° De la peine du sacrilège.

Article Premier.

Si le sacrilège est la violation d'une chose sainte?

Trois objections veulent prouver que « le sacrilège n'est pas la violation d'une chose sainte ». — La première arguë de ce qu' « il est dit », dans le Décret de Gratien, Cause « XVII, q. IV (appendice au canon *Si quis suadente*) : *Ils commettent un sacrilège, ceux qui disputent du jugement du prince, mettant en doute si est digne d'honneur celui que le prince a choisi.* Or, cela ne semble point se rapporter à quelque chose sainte. Donc, le sacrilège n'implique point la violation d'une chose sainte ». — La seconde objection, d'une importance toute spéciale et qui nous vaudra une réponse de saint Thomas plus importante encore, remarque qu' « il est ajouté, au même endroit (canon *Constituit*), que, si quelqu'un permet aux Juifs des offices publics, *l'excommunication soit prononcée contre lui comme sacrilège.* Or, les offices publics ne semblent point appartenir à quelque chose de sacré. Donc il semble que le sacrilège n'implique point la violation d'une chose sainte ». — La troisième objection déclare que « la vertu de Dieu est plus grande que la vertu de l'homme. Or, les choses saintes tiennent de

Dieu leur sainteté. Par conséquent, elles ne peuvent point être violées par l'homme. Et donc le sacrilège ne semble pas être la violation d'une chose sainte ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre S) que *le sacrilège est ainsi appelé, de ce qu'il cueille* (en latin *legit*) *les choses sacrées*, c'est-à-dire de ce qu'il les vole ».

Au corps de l'article, saint Thomas se reporte d'abord à ce que nous avons déjà vu, quand nous avons traité de la loi ancienne et de ses préceptes cérémoniels, au sujet des choses saintes ou sacrées, à la fin de la *Prima-Secundæ*, q. 101, art. 4. « Comme on le voit par ce qui a été dit précédemment, rappelle le saint Docteur, une chose est dite sacrée, ou sainte, de ce qu'elle est ordonnée au culte divin. Or, de même qu'une chose, du fait qu'elle est ordonnée à une fin bonne, reçoit la raison de bien ; pareillement aussi, du fait qu'une chose est ordonnée au culte de Dieu, elle devient quelque chose de divin ; et ainsi il lui est dû une certaine révérence qui se rapporte à Dieu. Il suit de là que tout ce qui a trait au manque de respect pour les choses saintes appartient à l'injure faite à Dieu et a raison de sacrilège ». — On aura remarqué cette raison générale, mais si haute et si profonde, qui rattache immédiatement la violation des choses saintes à l'injure faite à Dieu : parce que les choses sont dites saintes ou sacrées, de ce qu'elles sont ordonnées au culte de Dieu ; et que, de ce fait, elles sont elles-mêmes quelque chose de divin, participant le respect qui est dû à Dieu Lui-même. On voit, dès lors, et tout de suite en quoi consiste la raison du sacrilège : dans le fait de porter atteinte au respect qui est dû à ce qui d'une manière quelconque appartient au service de Dieu. Nous préciserons tout à l'heure, à l'article 3, les diverses espèces du sacrilège.

L'*ad primum* a une parole vraiment d'or pour marquer de quel respect doit être entouré le dépositaire de l'autorité parmi les hommes. Et cette parole prend pour fondement un texte d'Aristote lui-même que nous avons déjà rencontré tant de fois. « Aristote dit, en effet, au livre I de l'*Éthique* (ch. II, n. 8 ; de S. Th., leç. 11), que le bien commun de la nation est quel-

que chose de divin. Aussi bien, remarque saint Thomas, autrefois, ceux qui gouvernaient la chose publique étaient appelés *divins*, comme ministres de la divine Providence; selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. VI (v. 5) : *Alors que vous étiez les ministres de sa Royauté, vous n'avez pas jugé avec droiture*. Et ainsi, par une certaine extension du mot, ce qui a trait au manque de respect pour le prince, comme le fait de discuter son jugement, pour savoir s'il faut le suivre, selon une certaine similitude est appelé du nom de sacrilège ». — Aujourd'hui, l'erreur du philosophisme touchant la souveraineté populaire au sens condamné par le pape Léon XIII dans son Encyclique *Diuturnum*, veut que les dépositaires du pouvoir ne soient plus que les ministres du peuple. Autrefois, ils étaient tenus pour les ministres de Dieu et de sa Providence. Aussi bien, tandis qu'autrefois on les considérait comme *divins*, selon le beau mot rappelé ici par saint Thomas, et que leurs ordres devaient en quelque sorte être reçus comme si c'étaient les ordres de Dieu Lui-même, aujourd'hui, dès qu'ils paraissent autre chose que les exécuteurs aveugles des passions populaires ou de ce souverain absolu qu'on appelle l'opinion, ils ne sont plus que d'abominables tyrans. Il s'en est suivi que l'autorité n'est guère plus qu'un vain mot parmi les hommes, dans la mesure au moins où l'erreur du philosophisme y exerce son influence et ses ravages.

L'*ad secundum* mérite plus encore notre attention. Saint Thomas y enseigne expressément que « le peuple chrétien est sanctifié par la foi et les sacrements du Christ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 11) : *Vous êtes purifiés, vous êtes sanctifiés*. Et voilà pourquoi il est dit, dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 9) : *Vous, race choisie, sacerdoce royal, nation sainte, peuple conquis!* Et, par suite, ce qui est fait en injure du peuple chrétien, savoir que des infidèles lui soient préposés, appartient à l'irrévérence ou au manque de respect envers une chose sainte. Aussi bien c'est avec raison qu'on appelle cela un sacrilège ». — La main tremble d'émotion en transcrivant ce texte de notre saint Docteur. Qu'on essaye d'apprécier, à sa lumière, le crime des

nations modernes, où, commencé en grand avec la révolte du protestantisme, n'a cessé de progresser et de se répandre le sacrilège que nous dénonce ici saint Thomas : au point qu'on a eu le spectacle inouï de la nation la plus catholique par toute son histoire, livrée à la gestion d'un pouvoir central qui a fait du laïcisme dont nous parlions à la fin d'une des questions précédentes, la suprême loi de son gouvernement, et dont les agents subalternes étaient, pour plus des deux tiers, ou protestants, ou juifs, sinon même d'un athéisme que les païens eux-mêmes n'avaient point connu. Comment ne pas voir, à moins de s'aveugler, dans ce crime des nations modernes, la vraie cause profonde, et la seule adéquate, de l'affreuse commotion qui a secoué jusqu'en ses derniers fondements tout l'ancien monde chrétien ?

L'*ad tertium* explique qu' « on appelle *violation*, ici, dans un sens large, toute irrévérence ou tout manque de respect et d'hommage ou d'honneur. Or, de même que *l'honneur est en celui qui honore, non en celui qui est honoré*, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. v, n. 4 ; de S. Th., leç. 5) », à prendre l'honneur dans le sens du témoignage de respect qu'on donne à celui qui en est digne, non dans le sens de la vertu parfaite qui mérite cet hommage ; « de même aussi l'irrévérence ou le manque de respect est en celui qui en effet agit de façon irrévérencieuse ou irrespectueuse, bien que d'ailleurs il ne nuise en rien à celui contre qui il agit de la sorte. Ainsi donc, autant qu'il est en lui, il viole la chose sainte, quoique la chose sainte elle-même ne soit point violée ».

A entendre par violation d'une chose sainte tout manque de respect ou de révérence à l'endroit de ce qui appartient au culte de Dieu, nous devons dire que le sacrilège est une violation de chose sainte. — Que ce sacrilège soit un péché, la chose est trop manifeste. Mais il y a lieu de se demander si c'est un péché spécial, et contre quelle vertu est ce péché. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le sacrilège est un péché spécial?

Trois objections veulent prouver que « le sacrilège n'est pas un péché spécial ». — La première en appelle encore au Décret de Gratien, où « il est dit, XVII, q. IV (appendice au canon *Si quis suadente*) : *Ils commettent un sacrilège ceux qui ou ne le sachant pas agissent contre la sainteté de la loi ou qui par négligence la violent et l'offensent.* Or, ceci se fait par tout péché ; car *le péché est une parole, ou un acte ou un désir contre la loi de Dieu*, ainsi que le dit saint Augustin, au livre XXII *contre Fauste* (ch. XXVII). Donc le sacrilège est un péché général ». — La seconde objection dit qu' « aucun péché spécial n'est contenu sous divers genres de péchés. Or, le sacrilège est contenu sous divers genres de péchés : par exemple, sous l'homicide, si quelqu'un tue un prêtre ; sous la luxure, si quelqu'un viole une vierge consacrée ou une femme quelconque dans le lieu saint ; sous le vol, si quelqu'un vole une chose sainte. Donc le sacrilège n'est pas un péché spécial ». — La troisième objection fait observer que « tout péché spécial se trouve distinct des autres péchés ; comme le dit Aristote, de la justice spéciale, au livre V de l'*Éthique* (ch. II ; de S. Th., leç. 3). Or, le sacrilège ne paraît point se trouver sous les autres péchés, mais il est joint quelquefois à l'homicide, quelquefois au vol, comme il a été dit (objection précédente). Donc il n'est pas un péché spécial ».

L'argument *sed contra* déclare que « le sacrilège s'oppose à une vertu spéciale, savoir la religion, à laquelle il appartient de révérer Dieu et les choses divines. Donc le sacrilège est un péché spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « partout où se trouve une raison spéciale de difformité, là se trouve nécessairement un péché spécial ; car l'espèce de chaque chose se prend surtout selon sa raison formelle et non selon la matière ou le sujet. Or, dans le sacrilège se trouve une raison spéciale

de difformité, en tant qu'une chose sainte est violée par quelque irrévérence. Il s'ensuit que le sacrilège est un péché spécial. Et ce péché s'oppose à la religion. Car, ainsi que le dit saint Jean Damascène, au livre IV (*De la Foi Orthodoxe*, ch. III), *la pourpre, devenue vêtement royal, est honorée et glorifiée; et si quelqu'un la perce, il est puni de mort*, comme ayant agi contre le roi. De même aussi lorsque quelqu'un viole une chose sainte, en cela même il agit contre le respect dû à Dieu, et, conséquemment, pèche par irréligiosité ».

L'*ad primum* explique que « ceux-là sont dits agir contre la sainteté de la loi divine, qui attaquent la loi de Dieu; comme les hérétiques et les blasphémateurs : lesquels, du fait qu'ils ne croient point à la parole de Dieu, encourent le péché d'infidélité; et encourent le sacrilège, du fait qu'ils corrompent les paroles de la loi ».

L'*ad secundum* déclare que « rien n'empêche qu'une même raison spéciale de péché se trouve en plusieurs genres de péchés, selon que les divers péchés sont ordonnés à la fin d'un péché spécial; et la même chose d'ailleurs se voit dans les vertus auxquelles une même vertu commande. Et, de cette sorte, quel que soit le genre de péché dont quelqu'un agit contre le respect dû aux choses saintes, il commet formellement un sacrilège, bien qu'il y ait là, matériellement, divers genres de péchés ». (Cf., sur cette multiplicité d'espèces en un même acte humain, *1ª-2ªe*, q. 18, art. 10, 11).

L'*ad tertium* dit que « parfois le sacrilège se trouve séparé des autres péchés, en tant que l'acte n'a point d'autre difformité sinon que l'on viole une chose sainte : tel, par exemple, l'acte d'un juge qui ferait saisir dans le lieu saint quelqu'un qu'il pourrait licitement faire saisir au dehors ».

Ce péché spécial qu'est le sacrilège, opposé à la vertu de religion en raison de l'irrespect ou de l'irrévérence qu'il implique envers ce qui est de Dieu, est-il un péché simple, ou comprend-il lui-même des espèces diverses et multiples. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les espèces du sacrilège se distinguent selon les choses saintes?

Trois objections veulent prouver que « les espèces du sacrilège ne se distinguent point selon les choses saintes ». — La première dit que « la diversité matérielle ne diversifie point l'espèce, quand il y a une même raison formelle. Or, dans la violation de n'importe quelles choses saintes, il semble qu'il y a une même raison formelle de péché et qu'on n'a qu'une diversité matérielle. Donc par là les espèces du sacrilège ne se diversifient point ». — La seconde objection déclare qu' « il ne semble pas être impossible que certaines choses soient de même espèce, et que cependant elles diffèrent par l'espèce. Or, l'homicide, et le vol, et l'union sexuelle illicite sont des espèces diverses de péchés. Donc ces choses-là ne peuvent point convenir en une même espèce de sacrilège. Et, par suite, il semble que les espèces du sacrilège se distinguent selon les diverses espèces des autres péchés, et non selon la diversité des choses saintes ». — La troisième objection fait observer que « parmi les choses saintes, on énumère aussi les personnes consacrées. Si donc l'une des espèces du sacrilège était constituée par la violation d'une personne consacrée, il s'ensuivrait que tout péché commis par une personne consacrée serait un sacrilège ; car chaque péché commis viole la personne qui pèche ». Or, ceci n'est admis de personne. « Donc les espèces du sacrilège ne se prennent point selon les choses saintes ».

L'argument *sed contra* oppose que « les actes et les habitus se distinguent en raison des objets. Or, la chose sainte est l'objet du sacrilège, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc les espèces du sacrilège se distinguent selon la différence des choses saintes ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend acte du même point de doctrine et rappelle que « comme il a été dit (art. 1),

le péché de sacrilège consiste en ce que l'on traite sans respect une chose sainte. Or, le respect est dû à la chose sainte en raison de sa sainteté. Il suit de là que selon la diverse raison de sainteté des choses saintes qu'on traite sans respect, devront nécessairement se distinguer les espèces du sacrilège; et le sacrilège sera d'autant plus grave que la chose sainte contre laquelle on pèche est elle-même plus sainte. — Là-dessus, il faut savoir que la sainteté est attribuée et aux personnes consacrées, c'est-à-dire qui sont appliquées au culte divin, et aux lieux saints, et à certaines autres choses saintes. D'autre part, la sainteté du lieu est ordonnée à la sainteté de l'homme qui rend à Dieu dans le lieu saint le culte qui convient. Il est dit, en effet, au livre II des *Machabées*, ch. v (v. 19) : *Ce n'est point pour le lieu que Dieu a choisi la nation; mais c'est pour la nation qu'Il a choisi le lieu.* Par conséquent le sacrilège dont on pèche contre une personne sainte est un péché plus grave que le sacrilège dont on pèche contre un lieu saint. Il y aura, du reste, dans chacune de ces deux espèces de sacrilège, des degrés divers, selon la diversité des personnes saintes et des lieux saints. De même aussi la troisième espèce de sacrilège, qui porte sur les autres choses saintes, aura des degrés divers selon la différence des choses saintes. Parmi elles, occupent la première place les sacrements, qui sanctifient l'homme; et le plus grand d'entre eux est le sacrement de l'Eucharistie, qui contient le Christ Lui-même. Aussi bien le sacrilège qui se commet contre ce sacrement est de tous le plus grave. Après les sacrements, tiennent la seconde place les vases consacrés pour recevoir les sacrements; et les images saintes, et les reliques des saints, dans lesquelles, d'une certaine manière, les personnes mêmes des saints sont vénérées ou traitées sans honneur. Ensuite, viennent les choses qui ont trait à l'ornementation de l'église et des ministres. Ensuite les choses qui servent au soutien des ministres, que ce soient des biens meubles ou des immeubles. Quiconque pèche contre l'une quelconque de ces choses saintes, encourt le crime de sacrilège ». — A la suite de cette énumération de saint Thomas, et à l'occasion du mot qui la termine, nous ferons une remarque analogue à celle

que nous inspirait la grave réponse du premier article. Qu'on mesure, à la lumière de cet enseignement, l'effroyable responsabilité des nations modernes révoltées contre l'Église, où l'on a commis contre les sacrements de l'Église, contre ses temples, contre ses ministres ou autres personnes consacrées à Dieu, contre leurs maisons ou leurs autres biens, les crimes que l'histoire de ces derniers siècles, jusqu'à nos temps les plus immédiats, nous relate ; et qu'on s'étonne, après cela, du cataclysme qui les a bouleversées.

L'*ad primum* répond que « la raison de sainteté n'est point la même en toutes ces choses. Et, par suite, la différence des choses saintes n'est pas seulement une différence matérielle : elle est formelle ».

L'*ad secundum* dit que « rien n'empêche que deux choses soient d'une même espèce sous un certain rapport ; et d'espèces différentes, sous un autre rapport : tels, Socrate et Platon, qui conviennent en une même espèce d'animal, et qui diffèrent dans l'espèce de l'être coloré, si l'un est blanc et que l'autre soit noir. Pareillement aussi, il est possible que deux péchés diffèrent en espèce selon les actes matériels et qu'ils conviennent en espèce selon une même raison formelle de sacrilège : comme si quelqu'un viole une femme consacrée à Dieu, en la frappant, ou en la déshonorant par le péché de luxure ».

L'*ad tertium* précise la nature du sacrilège en ce qui est des péchés commis par une personne consacrée à Dieu. « Tout péché qu'une telle personne commet, du point de vue matériel et comme accidentellement, ou occasionnellement, est un sacrilège ; et c'est pourquoi saint Jérôme dit (ou plutôt saint Bernard, au livre II *de la Considération*, ch. XIII), que *les plaisanteries sur les lèvres d'un prêtre, sont un sacrilège ou un blasphème*. Toutefois, au sens formel et propre, ce péché seul de la personne sainte est un sacrilège, qui se commet directement contre sa sainteté », ou contre elle sous sa raison de personne sainte : « par exemple, si une vierge consacrée à Dieu, commet la fornication ; et la raison est la même dans les autres ».

Un dernier point nous reste à examiner au sujet du sacrilège. C'est celui de la peine qui lui est due. Saint Thomas s'en occupe dans l'article qui suit.

Article IV.

Si la peine du sacrilège doit être une peine pécuniaire?

Nous verrons, par l'argument *sed contra*, que ce sont les prescriptions positives du droit canon, qui ont motivé le présent article. — Trois objections veulent prouver que « la peine du sacrilège ne doit pas être pécuniaire ». — La première arguë de ce que « la peine pécuniaire n'a pas coutume d'être imposée pour une faute criminelle. Or, le sacrilège est une faute criminelle; et c'est pourquoi il est puni de la peine capitale selon les lois civiles », telles qu'on les avait dans le droit romain (*Dig.*, XLVIII, XIII, *ad Legem Jul. Peculatus*, 7, 11 [ou 6, 9]. — Cod. I, III, *de Episcopis et Clericis*, 10, *Si quis in hoc genus*). « Donc le sacrilège ne doit pas être puni d'une peine pécuniaire ». — La seconde objection dit que « le même péché ne doit pas être puni d'une double peine; selon cette parole du prophète Nahum, ch. I (v. 9) : *Il n'y aura pas une double tribulation*. Or, pour le sacrilège, il y a comme peine l'excommunication : majeure, si la violence s'exerce contre une personne consacrée, ou si quelqu'un brûle ou détruit une église; mineure, dans les autres sacrilèges. Donc le sacrilège ne doit pas être puni d'une peine pécuniaire ». — La troisième objection en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 5) : *Nous n'avons pas été parmi vous en occasion d'avarice*. Or, ceci semble appartenir à l'occasion de l'avarice, qu'une peine pécuniaire soit exigée pour la violation d'une chose sainte. Donc il ne semble point qu'une telle peine soit celle qui convient pour le sacrilège ».

L'argument *sed contra*, comme nous l'avons déjà noté, porte sur des textes du droit canon. « Il est dit, XVII, q. IV (can. *Si quis contumax*) : *Si quelqu'un contumace ou orgueilleux a la pré-*

somption d'arracher par la force du portique de l'église, un esclave fugitif, qu'il verse neuf cent pièces d'argent. Et, au même endroit (can. *Quisquis inventus*), il est dit ensuite : *Quiconque sera trouvé coupable de sacrilège, qu'il verse trente livres d'argent contrôlé très pur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans les peines à infliger, il y a deux choses à considérer. — D'abord, l'égalité, afin que la peine soit juste : en telle sorte *que ce par où l'on a péché soit ce par où l'on est torturé*, comme il est dit dans le livre de la *Sagesse*, ch. XI (v. 17). Et, de ce chef, la peine qui convient pour le sacrilège, où l'on fait injure aux choses saintes, est l'excommunication, qui éloigne des choses saintes. — En second lieu, l'utilité ; car les peines sont infligées par mode de remèdes, afin que terrifiés par elles les hommes se désistent de pécher. Or, celui qui pèche par sacrilège, dès là qu'il ne révère point les choses saintes, ne semble point devoir être suffisamment détourné du péché par cela seul qu'on lui interdira les choses saintes, dont il n'a cure. Et voilà pourquoi, selon les lois humaines, est infligée la peine capitale ; et selon la sentence de l'Église, qui n'inflige point la mort corporelle, on use de la peine pécuniaire : afin qu'au moins par les peines temporelles les hommes soient détournés des sacrilèges. » — Nous sommes loin, aujourd'hui, dans le droit civil moderne, des prescriptions de l'ancien droit. Non seulement, en effet, les lois humaines n'infligent plus la peine capitale pour les plus grands crimes dans l'ordre du sacrilège ; mais ces crimes ne sont même plus reconnus comme tels par ces sortes de lois : bien plus, ce sont parfois ces lois elles-mêmes qui les ordonnent ; et plus elles sont sacrilèges, plus elles sont déclarées intangibles et sacrées par les détenteurs et les soutiens du pouvoir. Aussi bien, et parce que les pouvoirs humains et les nations avaient si étrangement failli à leurs devoirs, Dieu Lui-même a pris en mains sa propre cause ; et Il s'est chargé d'infliger la peine capitale que tant de crimes méritaient : de là les hécatombes de l'effroyable guerre, fruit adéquat de l'impiété des nations. — Nous lisons, dans Isaïe, une page qui semble avoir été écrite pour nous donner le vrai

sens de ces événements. La voici, telle qu'on la trouve traduite dans la Bible de Crampon.

« Non, la main de Jéhovah n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop émoussée pour entendre. Mais ce sont vos iniquités, qui ont mis une séparation entre vous et votre Dieu ; ce sont vos péchés, qui vous ont caché sa face pour qu'il ne vous entendît pas. Car vos mains sont souillées de sang, et vos doigts d'iniquité ; vos lèvres profèrent le mensonge, votre langue tient des discours pervers. Nul ne porte plainte avec justice, nul ne plaide selon la vérité ; on s'appuie sur des faussetés et l'on invoque des mensonges. On conçoit le mal et on enfante le crime. Ils couvent des œufs de basilic ; et ils tissent des toiles d'araignée. Celui qui mange de ces œufs mourra ; et si l'on en écrase un, il en sortira une vipère. Leurs toiles ne peuvent servir de vêtement ; et on ne peut se couvrir de leur ouvrage. Leurs œuvres sont des œuvres criminelles ; et leurs mains ne s'occupent qu'à des actes de violence. Leurs pieds courent au mal, et se hâtent pour verser le sang innocent. Leurs pensées sont des pensées de crime. Le ravage et la ruine sont sur leur route. Ils ne connaissent pas le sentier de la paix ; et il n'y a pas de droiture dans leurs voies. Ils se font des sentiers tortueux. Quiconque y marche ne connaît point la paix. — C'est pourquoi le jugement s'est éloigné de nous ; et la justice ne vient pas jusqu'à nous. Nous attendons la lumière, et voici l'obscurité ; la clarté du jour, et nous marchons dans les ténèbres. Nous tâtonnons comme des aveugles le long d'un mur, nous allons à tâtons, comme des gens qui n'ont point d'yeux ; nous trébuchons en plein midi, comme dans l'obscurité du soir. Au milieu d'hommes vigoureux, nous sommes semblables à des morts. Nous grondons tous comme des ours ; comme des colombes nous ne cessons de gémir. Nous attendons le jugement et il ne vient pas ; le salut, et il reste loin de nous. Car nos transgressions sont nombreuses devant vous, et nos péchés témoignent contre nous. Oui, nos transgressions sont présentes à nos yeux et nous connaissons nos iniquités : être infidèles et renier Jéhovah ; nous retirer loin de notre Dieu ; proférer la violence et la révolte ; concevoir et faire sor-

tir de notre cœur des paroles de mensonge : c'est ce que nous avons fait. Et le jugement s'est retiré ; et la justice s'est tenue loin de nous. Car la vérité trébuche sur la place publique ; et la droiture ne peut y avoir accès. La vérité a disparu, et celui qui s'éloigne du mal doit se laisser dépouiller. — Jéhovah l'a vu ; et il déplaît à ses yeux qu'il n'y ait plus de droiture. Il a vu qu'il n'y avait là personne ; et Il s'est étonné que nul n'intervînt. Alors son bras lui est venu en aide ; et sa justice a été son soutien. Il s'est vêtu de justice comme d'une cuirasse ; et Il a mis sur sa tête le casque du salut. Il a pris pour vêtement la vengeance ; et Il s'est enveloppé de jalousie comme d'un manteau. Selon les œuvres, Il rétribuera la fureur à ses adversaires, la pareille à ses ennemis ». (Isaïe, ch. LIX, v. 1-18).

« Car ainsi m'a parlé Jéhovah, Dieu d'Israël, proclamait à son tour Jérémie (ch. XXV) : Prends de ma main cette coupe du vin de ma colère et fais-la boire à toutes les nations vers lesquelles je t'enverrai. Elles en boiront ; elles chancelleront ; elles seront prises de folie, devant l'épée que j'enverrai au milieu d'elles. — Je pris la coupe des mains de Jéhovah et je la fis boire à toutes le nations vers lesquelles Il m'envoyait : à Jérusalem et aux villes de Juda, à ses rois, à ses princes, pour en faire une solitude, une désolation, un objet de moquerie et de malédiction, comme cela se voit aujourd'hui ; à Pharaon, roi d'Égypte, à ses serviteurs, à ses princes, à tout son peuple, et à tout le mélange de peuples ; à tous les rois du pays de Uts ; à tous les rois du pays des Philistins, à Ascalon, à Gaza, Accaron et aux restes d'Azoth ; à Edom, à Moab et aux fils d'Ammon ; à tous les rois de Tyr, à tous les rois de Sidon, et aux rois des îles qui sont par delà la mer ; à Dédon, à Théma, à Buz, et à tous ceux qui se rasent les tempes ; à tous les rois d'Arabie, à tous les rois des peuples mélangés qui habitent le désert ; à tous les rois de Zambri, à tous les rois d'Élam, et à tous les rois de Médie ; à tous les rois du septentrion, proches ou éloignés, à l'un comme à l'autre et à tous les royaumes du monde qui sont sur la face de la terre ; et le roi de Sésac boira après eux. — Tu leur diras : Ainsi parle Jéhovah des armées, Dieu d'Israël : Buvez, enivrez-vous, vomissez et tombez pour

ne plus vous relever, devant l'épée que j'envoie au milieu de vous. Et s'ils refusent de prendre de ta main la coupe pour boire, tu leur diras : Ainsi parle Jéhovah : Vous boirez ! Car c'est dans la ville sur laquelle mon nom est invoqué que je commence à sévir, et vous seriez impunis ? Vous ne serez pas impunis ; car j'appelle l'épée sur tous les habitants de la terre, dit Jéhovah. — Et toi, tu leur prophétiseras toutes ces choses, et tu leur diras : Jéhovah rugit du haut du ciel ; de sa demeure sainte, Il fait entendre sa voix. Il rugit contre son domaine. Il répète à tous les habitants de la terre le cri des vendangeurs qui foulent le raisin. Le bruit en est arrivé jusqu'au bout de la terre. Car Jéhovah fait le procès de toutes les nations ; Il entre en jugement avec toute chair ; Il livre les méchants au glaive, dit Jéhovah. — Ainsi parle Jéhovah des armées : Voici que le malheur va passer de nation à nation. Une grande tempête s'élève des extrémités de la terre. Et il y aura des tués de Jéhovah en ce jour-là d'un bout de la terre à l'autre : ils ne seront ni pleurés, ni ramassés, ni enterrés ; il seront du fumier sur le sol ».

L'*ad primum* déclare que « l'Église n'inflige point la mort corporelle ; mais, à sa place, elle inflige l'excommunication ». — Et quand les hommes qui devraient venger ou soutenir et aider l'Église manquent à leur devoir, Dieu substitue sa vengeance à la leur, dont ils se font, du reste, eux-mêmes, les instruments, par le jeu de leurs intérêts et de leurs passions, accru, dans sa puissance de destruction, de tous les progrès que l'orgueil de leur science avait voulu utiliser contre Dieu et son Église.

L'*ad secundum* justifierait excellemment, s'il en était besoin, cette conduite de la divine Providence. « Il est nécessaire, nous dit saint Thomas, d'employer deux peines, quand, par une seule, l'homme n'est point suffisamment détourné de pécher. Et voilà pourquoi, il a fallu, en plus de la peine de l'excommunication, apporter une certaine peine temporelle, afin de réprimer les hommes qui méprisent les choses spirituelles ». Que si la société humaine est à ce point mise hors de ses bases, que les hommes puissent impunément y mépriser les peines

spirituelles, sans que l'Église ait aucun moyen humain de faire respecter ses droits, alors, nous l'avons dit, Dieu Lui-même intervient et fait par Lui-même ce que les hommes ont refusé de faire en son nom, « comme cela se voit aujourd'hui », pourrions-nous ajouter, empruntant le mot de constation douloureuse que prononçait Jérémie sur les ruines de Jérusalem et en présence des justes vengeances que Dieu exerçait de son temps.

L'*ad tertium* répond que « si l'argent était exigé sans cause raisonnable, cela paraîtrait appartenir à l'occasion de l'avarice. Mais quand on l'exige pour la correction des hommes, il y a là une utilité souverainement manifeste. Et voilà pourquoi il n'y a pas à parler d'occasion d'avarice en pareil cas ».

La seconde question relative aux péchés contre la religion par manque de respect à l'endroit des choses saintes est la question de la simonie. C'est d'elle que nous devons maintenant nous occuper. Elle formera la dernière des questions où nous devions traiter des péchés contre la vertu de religion.

QUESTION C

DE LA SIMONIE

Cette question comprend six articles :

1° Ce qu'est la simonie.
2° S'il est permis d'accepter de l'argent pour les sacrements?
3° S'il est permis d'accepter de l'argent pour les actes spirituels?
4° S'il est permis de vendre les choses qui sont annexées aux choses spirituelles?
5° Si la seule rétribution d'un objet extérieur de main à main rend simoniaque, ou si également la rétribution par paroles et la rétribution par service rendu?
6° De la peine du simoniaque.

L'ordre de ces articles, déjà indiqué par leur seul énoncé, nous apparaîtra pleinement du fait de leur lecture. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la simonie est : la volonté étudiée d'acheter et de vendre quelque chose de spirituel ou annexé au spirituel?

Nous avons ici sept objections. Chacune d'elles s'applique à battre en brèche l'un des éléments de la définition dont il s'agit et qui était déjà la définition classique acceptée dans le droit. — La première arguë de ce que « la simonie est une certaine hérésie. Il est dit, en effet, I, q. 1 (can. *Eos qui per pecunias*) : *L'hérésie impie de Macédonius et de ceux qui avec lui attaquent l'Esprit-Saint est plus supportable que celle des simoniaques. Ceux-là, en effet, affirment, dans leur délire, que l'Esprit-Saint est une créature et l'esclave de Dieu le Père et du Fils ; ceux-ci font du*

même Esprit-Saint leur esclave. Car tout maître vend, s'il le veut, ce qui est à lui, que ce soit son esclave ou toute autre chose de ce qu'il possède. Or, l'infidélité ne consiste point dans la volonté, mais plutôt dans l'intelligence, comme aussi la foi, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 10, art. 2). Donc la simonie ne doit pas être définie par *la volonté* ». — La seconde objection s'en prend au mot *étudiée*. C'est qu'en effet « pécher d'une façon étudiée est pécher par malice; ce qui est pécher contre le Saint-Esprit. Si donc la simonie est la volonté étudiée de pécher, il s'ensuit qu'elle est toujours un péché contre le Saint-Esprit ». — La troisième objection fait observer qu' « il n'est rien de plus spirituel que le Royaume des cieux. Or, il est permis d'acheter le Royaume des cieux. Saint Grégoire dit, en effet, dans une de ses homélies (hom. V *sur l'Évangile*) : *Le Royaume des cieux vaut tout ce que tu as.* Donc ce n'est point de la simonie d'acheter quelque chose de *spirituel* ». — La quatrième objection s'appuie sur ce que le nom de *simonie* a été pris de Simon le Magicien, dont nous lisons dans les *Actes*, ch. VIII (v. 18, 19), qu'*il offrit aux Apôtres de l'argent* pour acheter la puissance spirituelle, *afin que tous ceux à qui il imposerait les mains reçussent l'Esprit-Saint.* Or, nous ne lisons pas qu'il ait voulu vendre quelque chose. Donc la simonie n'est pas la volonté de *vendre* quelque chose de spirituel ». — La cinquième objection fait remarquer qu' « il est beaucoup d'autres commutations volontaires en dehors de l'achat et de la vente; telles que les permutations, les transactions. Donc il semble que la simonie est définie d'une manière insuffisante ». — La sixième objection déclare que « tout ce qui est annexé au spirituel est spirituel. C'est donc inutilement qu'il est ajouté : *ou annexé au spirituel* ». — La septième objection dit que « le Pape, d'après certains (cf. Ostiens. cap. *In ordinando, de Simonia*), ne peut pas commettre la simonie. Or, il peut acheter ou vendre quelque chose de spirituel. Donc la simonie n'est pas la volonté étudiée d'acheter ou de vendre quelque chose de spirituel ou annexé au spirituel ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Grégoire » qui « dit, dans son Registre (cf. cause I, q. 1, can. *Presbyter;* q. III,

can. *Altare*) : *Qu'acheter ou vendre l'autel et les dîmes et l'Esprit-Saint soit l'hérésie simoniaque, nul, parmi les fidèles ne l'ignore* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle ce principe, établi plus haut dans la *Prima-Secundæ*, q. 18, art. 2, savoir qu' « un acte est mauvais de son espèce parce qu'il tombe sur une matière indue. Or, pour l'achat et la vente, c'est une matière indue que les choses spirituelles, pour une triple raison. — D'abord, parce que les choses spirituelles ne peuvent point se payer par quelque prix terrestre, selon qu'il est dit de la sagesse au livre des *Proverbes*, ch. III (v. 15) : *Elle est plus précieuse que toutes les richesses ; et toutes les choses que l'on désire ne sauraient lui être comparées.* Et voilà pourquoi saint Pierre, condamnant dans sa racine même la méchanceté de Simon, lui dit (*Actes*, ch. VIII, v. 20) : *Périsse ton argent avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu s'acquérait à prix d'argent.* — Secondement, parce que ne peut être matière apte à être vendue que ce dont le vendeur est le maître ; comme on le voit par le texte cité » dans la première objection. « Or, le prélat de l'Église n'est pas le maître des choses spirituelles ; il en est le dispensateur ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 1) : *Que l'homme nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs du mystère de Dieu.* — Troisièmement, parce que la vente répugne à l'origine des choses spirituelles, lesquelles proviennent de la volonté gratuite de Dieu. Aussi bien, le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. X (v. 8) : *Vous avez reçu gratis ; donnez gratis.* — Il suit de là que quiconque vend ou achète une chose spirituelle manque de respect à Dieu et aux choses saintes. Et, à cause de cela, il pèche du péché d'irréligiosité ». — On voit, du reste, en quoi et par où ce péché se distingue du précédent, qui était aussi un péché d'irréligiosité par manque de respect envers Dieu et les choses saintes. Le sacrilège consistait en une violation des choses saintes, ou en une sorte d'attaque contre elles, impliquant même parfois la violence, en tout cas, une action opposée à la volonté des détenteurs ou des administrateurs des choses saintes ; la simonie, au contraire, implique essentiellement la raison de contrat volontaire non gratuit, comme nous

aurons à le noter à propos de la cinquième objection : et c'est ce que désignent les mots de vente et d'achat. Il s'agit donc ici d'une espèce particulière d'irrespect à l'endroit des choses saintes, qui revêt une malice spéciale, du fait qu'elle se produit par mode de contrat.

L'*ad primum* explique que « comme la religion consiste en une certaine protestation de la foi qui parfois cependant n'est pas dans le cœur ; de même aussi les vices opposés à la religion impliquent une certaine protestation d'infidélité, bien que parfois l'infidélité ne soit pas dans leur esprit. C'est donc en cela que la simonie est appelée hérésie, en raison de la protestation extérieure : parce que du fait que quelqu'un vend le don de l'Esprit-Saint, il témoigne par là d'une certaine manière qu'il est le maître du don spirituel ; chose qui est hérétique. — Toutefois, ajoute saint Thomas, il faut savoir que Simon le Magicien, en plus de ce qu'*il voulut acheter à prix d'argent, des Apôtres, la grâce de l'Esprit-Saint*, disait que le monde n'avait pas été créé par Dieu, mais *par une certaine vertu supérieure*, comme le marque saint Isidore, au livre des *Étymologies* (liv. VIII, ch. v). Et, à ce titre, les simoniaques », en entendant par là les disciples de Simon le Magicien, « sont comptés parmi les autres hérétiques, comme on le voit au livre de saint Augustin *sur les Hérésies* » (hér. I).

L'*ad secundum* déclare que « comme il a été dit plus haut (q. 58, art. 4), la justice et toutes ses parties, et, par conséquent, tous les vices opposés sont dans la volonté comme dans leur sujet. Et donc c'est à propos que la simonie se définit par la volonté. — On ajoute le mot *étudiée*, pour marquer le choix ou l'élection, qui est ce qu'il y a de principal dans le vice et la vertu. Mais ce n'est point tout homme qui pèche par élection ou en choisissant, qui pèche du péché contre le Saint-Esprit ; c'est seulement celui qui choisit le péché par mépris des choses qui ont coutume de détourner les hommes de pécher, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 14, art. 1).

L'*ad tertium* répond que « le Royaume des cieux est dit être acheté, lorsque quelqu'un donne ce qu'il a en vue de Dieu, en prenant dans un sens large le mot achat, selon qu'il se prend

pour désigner le mérite ; lequel mérite, toutefois, n'arrive pas à la parfaite raison de l'achat : soit parce que *les souffrances de cette vie ne sont point condignes*, ni, non plus quelque autre don ou œuvre de notre part, *de la gloire future qui sera révélée en nous*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 18) ; soit parce que le mérite ne consiste point principalement dans l'acte extérieur ou le don ou la souffrance, mais dans l'affection intérieure ».

L'*ad quartum* fait observer que « Simon le Magicien voulut acheter la puissance spirituelle pour ensuite la vendre. Il est dit, en effet », dans le Décret de Gratien, « Cause I, q. III (can. *Salvator*) que *Simon le Magicien voulut acheter le don de l'Esprit-Saint, afin que par la vente des prodiges qui s'accompliraient par lui il pût multiplier et accroître ses gains*. Et, de la sorte, ceux qui vendent les choses spirituelles se conforment à Simon le Magicien dans l'intention ; les autres, ceux qui les achètent, se conforment à lui dans l'acte. Pour ce qui est de l'acte, ceux qui vendent imitent Giezi, le disciple d'Élisée, dont nous lisons, au livre IV des *Rois*, ch. V (v. 20 et suiv.), qu'il reçut de l'argent du lépreux guéri. Et de là vient que ceux qui vendent les choses spirituelles peuvent être appelés non seulement *Simoniaques*, mais encore *Giézites* » (cf. can. *Notus sit*, Caus. II, q. I).

L'*ad quintum*, comme nous l'avions déjà noté, explique que « sous le nom de vente et d'achat on entend tout contrat non gratuit. Et voilà pourquoi même les permutations de prébendes ou de bénéfices ecclésiastiques ne peuvent pas se faire, par l'autorité des parties, sans péril de simonie : ni, non plus, les transactions ; comme il est déterminé dans le droit (cap. *Quesitum, de Rerum permutatione;* cap. *Super, de Transact.*). Toutefois, le prélat peut, en vertu de son office, faire ces sortes de permutations, quand il y a une cause nécessaire ou utile ».

L'*ad sextum* dit que « comme l'âme vit par elle-même, et le corps de son union avec l'âme ; pareillement aussi, il est des choses qui sont spirituelles par elles-mêmes, comme les sacrements et autres choses de ce genre ; et d'autres choses sont dites spirituelles, parce qu'elles adhèrent aux premières. Aussi

bien, I, q. III, il est dit, cap. *Si quis objecerit*, que *les choses spirituelles sans les choses corporelles ne nous servent point ; comme l'âme elle-même ne vit point de la vie corporelle sans le corps* ». — Il y a donc une connexion très étroite dans leur rapport avec nous, entre les choses spirituelles et ce qui leur est annexé à l'effet d'être mises à notre portée. Et comme cependant elles en demeurent essentiellement distinctes, à cause de cela on fait mention des deux dans la définition de la simonie.

L'*ad septimum* n'accepte pas l'hypothèse que faisait l'objection. « Le Pape peut encourir le vice de la simonie, comme tout autre homme » ; et même ce péché sera en lui plus grave qu'en tout autre : « car le péché est d'autant plus grave en une personne que cette personne occupe un plus haut rang. C'est qu'en effet, bien que les choses de l'Église soient à lui comme au dispensateur principal, elles ne sont pourtant pas à lui comme au maître ou au possesseur » ou propriétaire. « Il suit de là que s'il recevait, pour une chose spirituelle, de l'argent pris sur les revenus de quelque église, il ne serait pas exempt du vice de simonie. Et, pareillement aussi, il pourrait commettre la simonie en recevant de l'argent, de la part de quelque laïque, qui ne viendrait pas des biens de l'Église ». — On aura remarqué cette délimitation des droits et des pouvoirs du Souverain Pontife, qui, pour être absolus ou souverains, ne laissent pas que d'être réglés eux-mêmes par la nature des choses sur lesquelles ils s'exercent.

La simonie consiste donc à faire injure aux choses saintes, en les traitant comme de viles choses matérielles dont les hommes disposent en maîtres souverains et qu'ils vendent ou achètent à prix d'argent. Nous avons dit que ces choses saintes étaient ou les choses spirituelles en elles-mêmes, ou ce qui leur est annexé. — Nous devons maintenant examiner la simonie par rapport à chacune de ces catégories. D'abord, par rapport aux choses qui sont spirituelles en elles-mêmes et qui se ramènent aux sacrements ou aux actes spirituels. — Ce qui regarde les sacrements va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est toujours illicite de donner de l'argent pour les sacrements?

Six objections veulent prouver qu' « il n'est pas toujours illicite de donner de l'argent pour les sacrements ». — La première déclare que « le baptême est la porte des sacrements, comme il sera dit dans la Troisième Partie (q. 63, art. 6 ; q. 68, art. 6 ; q. 73, art. 3). Or, il est permis, semble-t-il, en certains cas, de donner de l'argent pour le baptême : par exemple, dans le cas où le prêtre ne voudrait pas sans argent baptiser un enfant qui va mourir. Donc il n'est pas toujours illicite d'acheter ou de vendre les sacrements ». — La seconde objection dit que « le plus grand des sacrements est l'Eucharistie qui est consacrée à la messe. Or, pour les messes chantées, certains prêtres reçoivent une prébende ou de l'argent. Donc, à plus forte raison, est-il permis d'acheter ou de vendre les autres sacrements ». Cette objection, on le voit, touche à la question des honoraires de messes. Saint Thomas nous donnera la réponse. — La troisième objection remarque que « le sacrement de pénitence est un sacrement de nécessité, lequel consiste surtout dans l'absolution. Or, il en est qui donnant l'absolution de l'excommunication exigent de l'argent. Donc il n'est pas toujours illicite de vendre ou d'acheter les sacrements ». — La quatrième objection en appelle à ce que « la coutume fait que ce qui serait péché sans elle, avec elle ne l'est plus ; et c'est ainsi que saint Augustin (*Contre Fauste*, liv. XXII, ch. XLVII) dit que *d'avoir plusieurs femmes, quand c'était la coutume, n'était pas un crime*. Or, chez certains, c'est la coutume que dans les consécrations d'évêques, dans les bénédictions d'abbés, dans les ordinations de clercs, on donne quelque chose pour le saint chrême, ou l'huile sainte, ou autres choses de ce genre. Donc il semble que ce n'est point là chose illicite ». — La cinquième objection arguë de faits par-

ticuliers qui peuvent se produire. « Il arrive parfois que tel sujet empêche quelque autre, par malice, d'obtenir l'épiscopat ou toute autre dignité. Or, il est permis à chacun de racheter sa vexation. Par conséquent, il semble permis qu'en pareil cas on donne de l'argent pour l'épiscopat ou pour quelque autre dignité ecclésiastique ». — La sixième objection fait observer que « le mariage est un certain sacrement. Or, parfois, on donne de l'argent pour le mariage. Donc il est permis de vendre un sacrement à prix d'argent ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, I, q. 1 (can. *Qui per pecunias*) : *Celui qui pour de l'argent aura consacré quelqu'un, qu'il soit écarté du sacerdoce* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner une double conclusion ; et pour la préparer, il enseigne que « les sacrements de la nouvelle loi sont au plus haut point chose spirituelle, en tant qu'ils sont cause de la grâce spirituelle : laquelle grâce ne saurait s'estimer à prix d'argent et a dans sa nature qu'il lui répugne de ne pas être donnée gratuitement. Mais les sacrements sont dispensés par les ministres de l'Église ; et ceux-ci doivent être pourvus dans leur subsistance par le peuple » fidèle, « selon cette parole de l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 13) : *Ne savez-vous pas que ceux qui vaquent aux choses saintes sont nourris des choses du temple ; et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel?* — Nous dirons donc, conclut d'abord saint Thomas, que recevoir de l'argent pour la grâce spirituelle des sacrements est le crime de simonie, qui ne peut être excusé par aucune coutume ; car *la coutume ne préjudicie jamais au droit naturel ou divin* (cap. *Cum tanto, de Consuetud.*, rubr.). Or, par argent, il faut entendre *tout ce qui peut être estimé à prix d'argent*, comme le dit Aristote au liv. IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 2 ; de S. Th., leç. 1). — Mais, ajoute saint Thomas, et c'est la seconde partie de sa conclusion, recevoir certaines choses pour le soutien de ceux qui administrent les sacrements, selon l'ordination de l'Église et les coutumes approuvées, n'est ni simonie ni péché ; car on ne l'accepte point comme prix de ce que l'on donne, mais comme frais d'entretien : *non accipitur*

tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Aussi bien, sur cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. v (v. 17) : *Les prêtres qui gouvernent bien*, etc., la glose de saint Augustin dit : *Qu'ils reçoivent du peuple le soutien de la nécessité, et du Seigneur le prix de la dispensation* ». — Rien de plus lumineux que cette distinction ; rien aussi de plus légitime et de plus raisonnable. Il est évident, en effet, que les ministres de l'Église, dont toute la vie est appliquée au bien spirituel des fidèles, ont droit de recevoir de ces derniers ce dont ils ont besoin pour vivre. C'est là le *stipendium necessitatis*, si heureusement nommé par saint Thomas. Jamais droit ne fut plus légitime, ni plus sacré, parmi les hommes. Mais ce bien reste en deçà des biens spirituels que les ministres de l'Église dispensent, et au premier rang desquels sont les sacrements : de tels biens sont en dehors et au-dessus de tout paiement ; il ne peut jamais être question de rien recevoir qui aurait couleur ou aspect d'en devoir acquitter le prix : *non accipitur tanquam pretium mercedis :* le faire constituerait essentiellement le crime de simonie.

L'*ad primum* dit qu' « en cas de nécessité, chacun peut baptiser. Et parce qu'on ne doit en aucune manière pécher, on doit tenir pour une même chose, que le prêtre ne veuille point baptiser sans argent, et qu'il ne soit pas là pour baptiser. Dès lors, celui qui a charge de l'enfant pourrait licitement, en tel cas, le baptiser, ou le faire baptiser par tout autre. Toutefois, il pourrait licitement acheter du prêtre l'eau pour le baptême ; car l'eau n'est qu'un élément corporel. — Que si c'était un adulte qui désirât le baptême, et qu'il y eût péril de mort, dans le cas où le prêtre ne voudrait pas le baptiser sans argent, il devrait, si possible, se faire baptiser par quelque autre. Et s'il ne pouvait avoir recours à quelque autre, il ne devrait, en aucune manière, donner de l'argent pour le baptême, mais plutôt mourir sans être baptisé ; le baptême de désir, en effet, suppléerait pour lui à ce qui manquerait du côté du sacrement ». — On aura remarqué cette admirable doctrine de saint Thomas ; et comme elle maintient, inviolables, les droits de la saine morale. Rien, non pas même la nécessité de recevoir le

plus indispensable de tous les sacrements, ne saurait justifier une infraction quelconque à la loi contre la simonie.

L'*ad secundum* répond par la distinction du corps de l'article. Au sujet de la célébration ou du chant de la messe dont parlait l'objection, « le prêtre ne reçoit pas de l'argent comme prix de la consécration de l'Eucharistie ou de la messe chantée ; car ce serait là chose simoniaque ; mais comme frais », nous disons très heureusement, comme *honoraire*, « en vue de son entretien, ainsi qu'il a été marqué » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* déclare que « l'argent n'est point exigé, de celui qui est absous, comme prix de l'absolution ; ce serait là, en effet, chose simoniaque ; mais comme peine de la faute précédente, pour laquelle il avait été excommunié ».

L'*ad quartum* rappelle « que comme il a été dit (au corps de l'article), *la coutume ne préjudicie jamais au droit naturel ou divin*, par lequel la simonie est interdite. Il suit de là que si on exige en vertu d'une certaine coutume quoi que ce soit comme prix de la chose spirituelle, avec l'intention de la vendre ou de l'acheter, c'est manifestement la simonie ; surtout si on exige cela contre le gré du sujet. Mais si on reçoit quelque chose comme gages déterminés par une coutume approuvée, ce n'est point de la simonie ; pourvu toutefois qu'on écarte l'intention d'acheter ou de vendre, et que l'intention se réfère à la seule observance de la coutume ; surtout quand le sujet s'acquitte volontairement. Et cependant », ajoute saint Thomas, « en toutes ces choses, il faut éviter avec le plus grand soin tout ce qui a l'apparence de la simonie et de la cupidité ; selon cette parole de l'Apôtre, dans la première épître *aux Thessaloniciens*, chapitre dernier (v. 22) : *Abstenez-vous de toute apparence mauvaise* ». — On voit, par cette réponse, l'importance que joue, en tout ce qui regarde la simonie, l'intention du sujet : c'est qu'en effet tout dépend ici de ce sur quoi porte l'intention : *stipendium necessitatis* ou *pretium mercedis* : l'un est parfaitement licite ; l'autre est un crime que rien ne saurait excuser.

L'*ad quintum* formule une distinction qui doit être soigneusement notée. « Avant que soit acquis à quelqu'un le droit à l'épiscopat ou à une dignité ou prébende quelconque par voie

d'élection ou de provision ou de collation, ce serait chose simoniaque d'écarter les obstacles à prix d'argent; car ce serait là s'ouvrir par l'argent la voie à l'obtention d'une chose spiri-rituelle. Mais quand le droit est déjà acquis à quelqu'un, il est permis d'écarter à prix d'argent les empêchements injustes » : dans ce cas, en effet, on se contente de défendre un bien ou des avantages auxquels on a droit.

L'*ad sextum* signale une réponse à la sixième objection qu'il est besoin d'expliquer. « D'aucuns disent que pour le mariage, il est permis de donner de l'argent, parce que la grâce n'y est point conférée (Innoc. IV, *in* cap. *Cum in Eccles.*, *de Simonia;* Ostiens., *ibid.*). — Mais, déclare saint Thomas, ceci n'est pas vrai de tout point; comme il sera dit dans la Troisième Partie de cet ouvrage. Et voilà pourquoi il faut s'exprimer autrement et dire que le mariage n'est pas seulement un sacrement de l'Église, mais qu'il est encore un devoir de nature. Il suit de là que donner de l'argent pour le mariage en tant qu'il est un devoir de nature est chose permise; mais non en tant qu'il est sacrement de l'Église. Aussi bien, selon le droit (cap. *Cum in Ecclesiæ, de Simonia*), il est défendu de rien exiger pour la bénédiction nuptiale ».

L'administration des sacrements, comme telle et en tant que ministère sacré, doit se faire toujours en dehors de toute question d'argent. Mais ceux qui administrent les sacrements peuvent recevoir pour subvenir aux besoins de leur vie les choses qui leur sont nécessaires : soit que l'Église ou la coutume aient fixé ce qui doit leur être donné par les fidèles; soit que ceux-ci spontanément et par mode de reconnaissance offrent les dons que la générosité ou la piété leur inspire. — Nous avons parlé des sacrements, en ce qui est de leurs rapports avec les questions d'argent. Que penser maintenant des actes spirituels? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il est permis de donner et de recevoir de l'argent pour les actes spirituels ?

Cette expression d'*actes spirituels* nous apparaîtra mieux, avec le sens qu'elle implique, quand nous aurons lu le texte même de l'article, y compris les objections. Elles sont au nombre de quatre, et veulent prouver qu' « il est permis de donner et d'accepter de l'argent pour les actes spirituels ». — La première dit que « l'usage de la prophétie est un acte spirituel. Or, autrefois on donnait quelque chose pour l'usage de la prophétie, comme on peut le voir au livre I des *Rois*, ch. IX (v. 7, 8), et au livre III des *Rois*, ch. XIV (v. 3). Donc il semble qu'il est permis de donner et d'accepter de l'argent pour les actes spirituels ». — La seconde objection fait observer que « la prière, la prédication, la louange divine sont au plus haut point des actes spirituels. Or, pour obtenir les suffrages de leurs prières, on donne de l'argent aux saints personnages; selon cette parole marquée en saint Luc, ch. XVI (v. 9) : *Faites-vous des amis avec l'argent de l'iniquité*. De même, aux prédicateurs qui sèment les choses spirituelles sont dues les choses temporelles, au témoignage de l'Apôtre dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 11). Enfin, à ceux qui célèbrent les divines louanges dans l'office ecclésiastique, et à ceux qui font des processions, certaines choses sont données; et, parfois, à cela se trouvent assignés certains revenus annuels. Donc il est permis de recevoir quelque chose pour les actes spirituels ». — La troisième objection déclare que « la science n'est pas moins spirituelle que la puissance. Or, pour l'usage de la science, il est permis d'accepter de l'argent : c'est ainsi qu'il est permis à l'avocat de vendre son juste patronage; et au médecin, son conseil de santé; et au maître, l'office d'enseigner. Donc, pour la même raison, il semble qu'il est permis au prélat de recevoir quelque chose pour l'usage de sa puissance spirituelle; par

exemple, pour la correction, ou la dispense, ou toute autre chose de ce genre ». — La quatrième objection signale que « la religion est l'état de la perfection spirituelle. Or, dans certains monastères, on exige quelque chose des sujets qui y sont reçus. Donc il est permis d'exiger quelque chose pour ce qui est spirituel ».

L'argument *sed contra* apporte un texte du droit, où « il est dit, I, q. 1 (can. *Quidquid invisib.*) : *Tout ce qui est livré par la consolation de la grâce invisible ne doit jamais en aucune manière être vendu pour des profits ou toutes autres récompenses.* Or, toutes ces choses spirituelles sont livrées par la grâce invisible. Donc il n'est point permis de les vendre pour des profits ou toutes autres récompenses ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « comme les sacrements sont dits spirituels parce qu'ils confèrent la grâce spirituelle, de même aussi certaines autres choses sont dites spirituelles parce qu'elles procèdent de la grâce spirituelle et qu'elles y disposent : lesquelles cependant sont données par le ministère des hommes ; et ces hommes doivent être pourvus quant à leur entretien par le peuple à qui ils administrent les choses spirituelles ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 7) : *Qui est-ce qui jamais a combattu à ses frais? Qui est-ce qui paît un troupeau et ne se nourrit pas du lait de ce troupeau?* Il suit de là que vendre ce qui est spirituel, en ces sortes d'actes, ou l'acheter, est chose simoniaque ; mais recevoir ou donner quelque chose pour le soutien de ceux qui administrent les choses spirituelles, conformément à l'ordination de l'Église et à la coutume approuvée est chose permise : en telle sorte cependant que soit exclusé l'intention d'achat et de vente ; et qu'on n'exige rien de ceux qui ne voudraient pas donner, par la soustraction ou le retrait des choses spirituelles qui doivent être livrées : car il y aurait là une apparence de vente. Toutefois, après que les choses spirituelles ont été préalablement livrées, il est permis d'exiger les offrandes réglées et accoutumées, et toutes autres rétributions, de la part de ceux qui ne voudraient pas et qui peuvent les acquitter, en ayant recours à l'autorité supérieure », comme nous l'avions déjà

noté plus haut à propos de la dîme ou de toutes autres offrandes pouvant être exigées pour l'entretien des ministres du culte. On aura remarqué, dans le présent article, la même distinction essentielle déjà donnée au sujet de l'article précédent.

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Jérôme, *sur Michée* (ch. III, v. 9 et suiv.), certains dons étaient offerts spontanément aux bons prophètes, pour leur soutien, mais non comme pour acheter l'usage de la prophétie : toutefois, les faux prophètes faisaient tourner cet usage à gain et à profit », ce qui ajoutait encore au crime de leur usurpation sacrilège.

L'*ad secundum* dit que « ceux qui donnent des aumônes aux pauvres pour obtenir d'eux les suffrages de leurs prières, ne les donnent pas à ce titre, comme s'ils entendaient acheter les prières ; mais par leur bienfaisance gratuite à l'égard des pauvres, ils provoquent leurs âmes à ce qu'ils prient pour eux gratuitement et par charité. — De même, à ceux qui prêchent sont dues les choses temporelles, pour le soutien des prédicateurs, non pour acheter la parole de la prédication. Aussi bien, sur ces mots de la première Épître *à Timothée*, ch. V (v. 17) : *Les prêtres qui commandent bien*, etc., la Glose dit : *A la nécessité il appartient de recevoir de quoi vivre : à la charité, de donner. Toutefois, l'Évangile n'est pas chose vénale, en telle sorte qu'on prêche pour ces choses que l'on reçoit. Car ceux qui le vendraient ainsi, vendraient une grande chose pour un vil prix.* — Pareillement encore, certaines choses temporelles sont données à ceux qui louent Dieu, dans la célébration de l'office ecclésiastique, soit pour les vivants, soit pour les morts, non comme prix, mais comme frais d'entretien. Et c'est au même titre que sont reçues certaines aumônes pour les processions à faire en certaines cérémonies mortuaires ». — Saint Thomas ajoute à ce sujet une réflexion qu'il faut soigneusement remarquer et retenir. Il dit que « si ces choses-là se faisaient en raison d'un pacte conclu, ou aussi avec l'intention de vente et d'achat, ce serait simoniaque. Et, par suite, serait illicite l'ordination par laquelle on statuerait, dans une église, qu'il ne se ferait pas de procession, dans une cérémonie mortuaire *à moins qu'on ne paye* une certaine somme d'argent : parce que

l'on se fermerait la voie, par un tel statut, d'accorder gratuitement à certains cet office de piété. L'ordination serait plutôt licite, si l'on statuait qu'*à tous ceux qui donneront* une aumône déterminée, cet honneur sera rendu; parce que de la sorte on ne se fermerait pas la voie de le rendre à d'autres. En outre, le premier mode d'ordination a la couleur d'une exaction; tandis que la seconde a l'aspect d'une reconnaissance gratuite ». — On voit, par cet exemple, quelle délicatesse il faut apporter en toutes ces choses qui ont trait aux rapports du spirituel et du temporel parmi les hommes.

L'*ad tertium* fait observer que « celui à qui est confiée la puissance spirituelle, est obligé, en vertu de son office, à user de la puissance à lui commise pour la dispensation des choses spirituelles; et, de plus, il a, pour son entretien, des subsides déterminés qui se tirent des revenus ecclésiastiques. Si donc il recevait quelque chose pour l'usage de la puissance spirituelle, il ne passerait point pour louer son travail, qu'il est tenu d'accomplir comme une chose due en vertu de l'office accepté, mais il passerait pour vendre l'usage même de la grâce spirituelle. Et, à cause de cela, il n'est point permis d'accepter quelque chose pour quelque dispense que ce soit; ni, non plus, pour le fait de commettre leur office à quelqu'un qui les remplace; ni pour le fait de corriger ceux qui leur sont soumis, ou de suspendre leur correction. Il leur est permis cependant de recevoir des approvisionnements quand ils visitent ceux qui leur sont soumis, non comme prix de la correction » ou du fruit de la visite, « mais comme frais devant être couverts ». Il va sans dire que ces règles ne s'appliquent qu'aux pays et aux temps où l'Église a son droit public reconnu et garanti par la société; car, s'il s'agissait de conditions anormales telles qu'on les trouve dans les pays de missions ou encore durant les temps de persécution et quand sévit la spoliation révolutionnaire, les prélats n'ayant plus de revenus fixes ou de traitement régulier peuvent accepter des fidèles ce qui doit en tenir lieu.

Après avoir répondu au sujet de l'exercice du pouvoir ecclésiastique dont parlait l'objection, saint Thomas répond à ce

que la même objection disait au sujet de la science. « Celui qui a la science, dit le saint Docteur, n'a point pris pour cela la charge qui l'oblige de communiquer aux autres cette science. Et voilà pourquoi il peut licitement accepter le prix de son enseignement ou de son conseil, non comme vendant la vérité ou la science, mais comme louant son travail ». Cf. ce que nous avions déjà dit, plus haut, au sujet de l'avocat louant ou faisant payer son patronage, q. 71, art. 4, *ad 2um*. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, si l'homme qui a la science était tenu d'office à enseigner, il passerait pour vendre la vérité elle-même », en acceptant de l'argent; « et voilà pourquoi il pècherait gravement. Tels sont ceux qui sont institués dans certaines églises pour enseigner les clercs de l'église et les autres qui sont pauvres; et qui reçoivent pour cela de l'église un bénéfice : ceux-là ne peuvent point recevoir quelque chose de ceux qui viennent à eux, ni pour le fait d'enseigner, ni pour le fait de célébrer certaines solennités ou de les omettre. »

L'*ad quartum* déclare que « pour l'entrée dans un monastère, il n'est point permis d'exiger ou de recevoir quelque chose comme prix. Toutefois, il est permis, si le monastère est pauvre, et qu'il ne suffise point à nourrir un tel nombre de personnes, en accordant gratuitement l'entrée du monastère, de recevoir quelque chose pour l'entretien de la personne à recevoir, si les ressources du monastère n'y suffisent point. — Pareillement encore, il est permis de recevoir plus facilement dans le monastère celui qui montre de la dévotion pour ce monastère en lui faisant de larges aumônes; comme aussi, inversement, il est permis de provoquer quelqu'un à la dévotion envers le monastère, par certains bienfaits temporels, afin qu'il soit incliné par là à y entrer, bien qu'il ne soit point permis de donner ou de recevoir quelque chose par contrat pour l'entrée dans un monastère, ainsi qu'il est marqué, I, q. 11, cap. *Quam pio* ». — Ce dernier mot de saint Thomas, comme toute la réponse que nous venons de lire, nous montre avec quel soin les supérieurs ou les supérieures des communautés religieuses doivent veiller à ne pas se laisser surprendre par certains restes de préoccupations trop intéressées qui sont tou-

jours si naturelles aux administrateurs des choses temporelles et qui pourraient si facilement les faire tomber dans le crime de simonie. Il est bon de remarquer toutefois, comme le note ici Cajétan, que s'il est interdit, par le droit canon, de rien accepter ou de rien donner par mode de contrat pour l'entrée dans un monastère, cela doit s'entendre du cas d'un monastère pouvant suffire à l'entretien des sujets qui se présentent. Mais s'il s'agissait de monastères pauvres dont tout l'avoir est constitué par ce qu'apportent les sujets qui se présentent, dans ce cas, il serait permis de statuer une certaine somme qui serait requise pour qu'on pût y être admis. Cependant, même alors, l'esprit de gratuité, si l'on peut dire ainsi, doit demeurer toujours ; et plutôt que de chercher à thésauriser par cette voie, l'on doit, au contraire, se montrer de la plus grande facilité à recevoir même les sujets qui n'ont rien, quand, de par ailleurs, on le peut, sans grever le monastère, et qu'ils offrent des garanties spéciales pour l'avancement dans la perfection.

Pour la grâce spirituelle que confèrent les sacrements, pour les actes spirituels qui procèdent de cette grâce ou qui par leur nature y disposent et y ordonnent, il est absolument interdit de rien donner ou recevoir qui ressemblerait, même du plus loin, à une sorte de marché. Rien de tout cela ne peut être objet d'achat ou de vente. — Mais peut-on en dire autant de ce qui serait annexé aux choses spirituelles ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

S'il est permis de recevoir de l'argent pour ce qui est annexé aux choses spirituelles ?

Trois objections veulent prouver qu' « il est permis de recevoir de l'argent pour ce qui est annexé aux choses spirituelles ». — La première fait observer que « toutes les choses temporelles semblent être annexées aux choses spirituelles ; car les

choses temporelles doivent être cherchées en vue des choses spirituelles. Si donc il n'est point permis de vendre ce qui est annexé aux choses spirituelles, on ne pourra rien vendre de temporel; ce qui est manifestement faux ». — La seconde objection dit que « rien ne semble plus annexé aux choses spirituelles que les vases sacrés. Or, il est permis de les vendre pour le rachat des captifs, comme le dit saint Ambroise (des *Devoirs*, liv. II, ch. XXVIII). Donc il est permis de vendre ce qui est annexé aux choses spirituelles ». — La troisième objection explique que « semblent annexés aux choses spirituelles le droit de sépulture, le droit de patronage, et le droit d'aînesse chez les anciens (car les aînés, avant la loi, remplissaient l'office de prêtre), et aussi le droit de recevoir la dîme. Or, Abraham acheta d'Ephrom une double caverne comme sépulture, ainsi qu'on le voit dans la *Genèse*, ch. XXIII (v. 8 et suiv.). De même, Jacob acheta d'Esaü le droit d'aînesse, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. XXV (v. 31 et suiv.). Pareillement, le droit de patronage passe avec la terre vendue, et se touve concédé en fief. Quant aux dîmes, elles sont concédées à certains soldats et peuvent être rachetées. Il y a encore que les prélats retiennent parfois pour eux durant un certain temps les fruits des prébendes qu'ils confèrent; alors que cependant les prébendes sont annexées aux choses spirituelles. Donc il est permis d'acheter et de vendre les choses qui sont annexées aux choses spirituelles ».

L'argument *sed contra* oppose que « le pape Pascal (II) dit, et on le trouve I, q. III, cap. *Si quis objecerit : Quiconque vend une des choses sans laquelle on n'en a point une autre n'en laisse aucune qui ne soit vendue. Que personne donc n'achète une église, ou une prébende, ou quelque chose d'église* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être annexée aux choses spirituelles d'une double manière. — D'abord, comme dépendant des choses spirituelles; c'est ainsi qu'avoir des bénéfices ecclésiastiques est annexé aux choses spirituelles, parce que cela ne convient qu'à celui qui a un office clérical. D'où il suit que ces choses-là ne peuvent en aucune manière se trouver sans les choses spirituelles. Et, à

cause de cela, il n'est permis en aucune manière de les vendre; car, en les vendant, les choses spirituelles sont censées comprises aussi dans la vente. — Mais d'autres choses sont annexées aux choses spirituelles, en tant qu'elles leur sont ordonnées : tel le droit de patronage, qui est ordonné à présenter les clercs aux bénéfices ecclésiastiques; tels encore les vases sacrés, qui sont ordonnés à l'usage des sacrements. Il s'ensuit que ces choses-là ne présupposent point les choses spirituelles, mais les précèdent plutôt dans l'ordre du temps. A cause de cela, on peut les vendre d'une certaine manière, mais non pas en tant qu'elles sont annexées aux choses spirituelles ». — Les réponses aux objections vont nous expliquer plus pleinement le sens de cette fin du corps de l'article.

L'*ad primum* nous dit déjà que « toutes les choses temporelles sont liées ou annexées aux choses spirituelles comme à leur fin. Et voilà pourquoi les choses temporelles elles-mêmes peuvent être vendues; mais l'ordre qu'elles ont aux choses spirituelles ne doit point tomber sous la vente ».

L'*ad secundum* déclare que « même les vases sacrés sont annexés aux choses spirituelles comme à leur fin. Et voilà pourquoi leur consécration ne peut pas être vendue »; en telle sorte que si on les faisait payer plus cher parce que consacrés, ce serait de la simonie. « Mais pour une nécessité de l'église ou des pauvres, leur matière peut être vendue : à la condition toutefois qu'on fera d'abord une prière et qu'on les brisera; parce que lorsqu'ils sont brisés, ils ne sont plus considérés comme vase sacrés, mais seulement comme un simple métal : si bien que si de la même matière on refait de semblables vases sacrés, ils ont besoin d'être consacrés de nouveau ».

L'*ad tertium* répond que « la double caverne qu'Abraham acheta pour la sépulture n'est point marquée comme une terre consacrée à cet effet. Il était donc permis à Abraham de l'acheter pour la faire servir de sépulture, afin d'établir là son tombeau; comme, du reste, même maintenant, il serait permis d'acheter un champ pour y établir un cimetière ou une église. Toutefois parce que, même chez les païens, les lieux destinés à la sépulture étaient tenus pour religieux, si Ephron entendit

recevoir un prix pour le droit de sépulture, il pécha en le vendant; bien qu'Abraham ne péchât pas en l'achetant, parce qu'il n'entendait acheter qu'une terre ordinaire. Du reste, même maintenant, il est permis de vendre la terre où fut autrefois une église, ou de l'acheter, en cas de nécessité; comme il a été dit pour la matière des vases sacrés. — On pourrait dire aussi qu'Abraham fut excusé de péché, parce qu'il racheta en cela ce qui ne convenait pas pour lui. Bien qu'en effet Ephron lui offrît la sépulture gratuitement, cependant Abraham estima qu'il ne pouvait pas l'accepter ainsi sans l'offenser. — Pour ce qui est du droit d'aînesse, il était dû à Jacob en vertu de l'élection divine; selon cette parole de Malachie, ch. I (v. 2, 3) : *J'ai aimé Jacob; j'ai eu en haine Esaü.* Il suit de là qu'Esaü pécha en vendant le droit d'aînesse; mais Jacob ne pécha point, parce qu'il est censé avoir racheté une injustice qui lui était faite. — Le droit de patronage, en soi, ne peut pas être vendu, ni être donné en fief; mais il suit la terre qui est vendue ou concédée. — Le droit spirituel de recevoir les dîmes n'est pas concédé aux laïques, mais seulement les choses temporelles qui sont données sous le nom de dîmes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 3). — Pour ce qui est de la collation des bénéfices, il faut savoir que si l'évêque, avant qu'il ait offert le bénéfice à quelqu'un, ordonne pour quelque cause de soustraire quelque chose des fruits du bénéfice à conférer et de le dépenser en œuvres pies, ce n'est pas chose illicite. Mais s'il requiert de celui à qui il offre le bénéfice que lui soient donnés quelques fruits de ce bénéfice, c'est comme s'il exigeait tout autre don; et il n'est pas exempt du vice de simonie ». — Ici encore, nous ferons remarquer, à l'occasion de ces derniers mots de saint Thomas, combien doivent être attentifs tous ceux qui ont la gestion des biens d'église, afin de ne pas se laisser surprendre par ce vice de la simonie, où, s'ils n'y prenaient garde, il pourrait être si facile pour eux de tomber.

Après avoir examiné, dans le détail, la nature des choses qui ne peuvent être objet de vente ou d'achat, en ce qui touche

à la simonie, saint Thomas examine la nature des choses qu'il n'est point permis de donner ou de recevoir comme prix des choses spirituelles. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

S'il est permis de donner les choses spirituelles pour une rétribution en service ou en paroles?

Nous allons tout de suite saisir le vrai sens de ce titre en lisant l'article même qui doit le discuter et y répondre. — Quatre objections veulent prouver qu' « il est permis de donner les choses spirituelles pour une rétribution qui se fait par service ou par paroles ». — La première cite « saint Grégoire », qui « dit, dans son Registre (liv. III, ép. XVIII) : *Ceux qui servent pour l'utilité de l'église ont le droit de jouir des rémunérations de l'église*. Or, servir pour l'utilité de l'église appartient à la rétribution par mode de service. Donc il semble qu'il est permis, quand on reçoit cette rétribution, de donner en retour les bénéfices ecclésiastiques ». — La seconde objection déclare que « comme il semble qu'il y a une intention charnelle, si quelqu'un donne à un autre un bénéfice ecclésiastique pour un service qu'il en a reçu ; de même aussi quand quelqu'un le donne en raison de la parenté. Or, ceci ne semble pas être simoniaque ; parce que cela n'implique ni vente ni achat. Donc le reste ne l'est pas non plus ». — La troisième objection dit que « ce qui se fait à la prière de quelqu'un semble se faire gratuitement ; et, par suite, il ne semble pas que la simonie s'y trouve, puisqu'elle consiste dans la vente et l'achat. Or, c'est considéré comme un présent de langue, si quelqu'un confère un bénéfice ecclésiastique aux prières d'un autre. Donc ce n'est point là chose simoniaque ». — La quatrième objection fait remarquer que « les hypocrites accomplissent des œuvres spirituelles pour en retirer la louange humaine ; ce qui semble se rapporter à la rétribution par paroles. Et cependant les hypocrites ne sont pas appelés simoniaques. Donc la simonie n'est point contractée par la rétri-

bution ou le don qui vient de la langue et consiste en paroles ».

L'argument *sed contra* est un texte formel du pape « Urbain (II) », qui « dit (dans sa lettre *à Lucius;* cf. Caus. I, q. III, can. *Salvator*) : *Quiconque donne ou requiert les choses ecclésiastiques, non en vue de ce pourquoi elles sont instituées, mais pour son propre lucre, par don de parole ou de service ou d'argent, est simoniaque* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 2), sous le nom d'*argent*, on comprend *le prix de tout ce qui s'estime par l'argent*. Or, il est manifeste que le service de l'homme est ordonné à quelque utilité qui est estimable à prix d'argent ; aussi bien est-ce par des salaires pécuniaires que se louent les serviteurs. Il suit de là que c'est la même chose que quelqu'un donne une chose spirituelle pour quelque service temporel rendu ou à rendre, comme s'il la donnait pour l'argent, versé ou promis, dont ce service pourrait être payé. Semblablement aussi, que quelqu'un se rende aux prières d'un autre en vue d'une grâce temporelle à obtenir, c'est ordonné à une utilité qui peut s'estimer à prix d'argent. Aussi bien, de même que se contracte la simonie en recevant de l'argent ou toute autre chose extérieure, ce qui se rapporte à la rétribution *de main* à main, pareillement aussi elle se contracte par la rétribution *de langue* ou *de service* » (en latin : *munus a manu, a lingua, ab obsequio*).

L'*ad primum* explique que « si quelque clerc rend à quelque prélat un service honnête et ordonné aux choses spirituelles, par exemple pour l'utilité de l'église ou pour aider ses ministres, la dévotion manifestée par ce service le rend digne du bénéfice ecclésiastique, comme le ferait toute autre bonne œuvre. Dès lors, il ne s'agit plus là du présent ou de la rétribution d'un service » au sens intéressé et simoniaque. « Et c'est d'un tel cas que parle saint Grégoire. — Mais s'il s'agit d'un service malhonnête ou ordonné aux intérêts charnels, comme serait le service rendu au prélat pour l'utilité de ses proches ou de son patrimoine, ou toute autre chose de ce genre, on aurait la rétribution de service et ce serait simoniaque ».

L'*ad secundum* dit que « si quelqu'un confère quelque chose de spirituel à quelqu'un gratuitement pour une raison de parenté ou tout autre motif charnel, la collation est illicite et charnelle mais non simoniaque; car on n'y reçoit rien, et, par suite, il n'y a point là de contrat de vente et d'achat, sur lequel se fonde la simonie. Toutefois, si quelqu'un donne à un autre un bénéfice ecclésiastique avec cette convention ou cette intention, que, en raison de cela, il pourvoiera aux parents de celui qui confère le bénéfice, c'est une simonie manifeste ».

L'*ad tertium* répond que « la rétribution de langue ou de parole (*munus a lingua*) s'entend soit de la louange elle-même appartenant à la faveur humaine, laquelle est appréciable à prix d'argent; soit encore des prières qui font acquérir la faveur humaine ou qui empêchent le contraire. Aussi bien, si quelqu'un se propose surtout cela, il commet la simonie. Or, celui-là semble surtout se le proposer, qui écoute des prières faites pour un indigne. Et, dans ce cas, le fait lui-même est simoniaque. Que si les prières sont faites pour quelqu'un qui est digne, le fait lui-même n'est pas simoniaque; car il existe une raison ou une cause légitime qui permet de conférer quelque chose de spirituel à celui pour qui les prières sont faites. Mais, même alors, la simonie peut être dans l'intention, si l'on prend garde à la faveur humaine et non à la dignité de la personne. Quand c'est le sujet qui demande pour lui-même, s'il demande en vue d'obtenir charge d'âmes, sa présomption seule l'en rend indigne; et, de ce fait, les prières sont pour un indigne. On peut toutefois, licitement, si l'on est pauvre, demander pour soi un bénéfice ecclésiastique sans charge d'âmes ». — Nous retrouverons plus tard, quand nous traiterons, dans les questions des divers états, de ce qui touche à l'administration épiscopale, ce même point de doctrine, si important, que vient de toucher ici saint Thomas; savoir que quiconque aspire de lui-même à un office ayant charge d'âmes est d'une souveraine présomption : c'est même par là que saint Thomas nous marquera la différence essentielle qu'il y a entre le désir de la vie religieuse où l'on n'a à s'occuper que de sa propre perfection, et le désir du sacerdoce ordonné à la gestion

des autres (cf. q. 185, art. 1, *ad* 2um). Mais, remarquons déjà ici, en passant, la règle que le saint Docteur en a tirée au point de vue de la simonie.

L'*ad quartum* déclare que « l'hypocrite ne donne point quelque chose de spirituel pour la louange, mais seulement il en fait parade ; et, par cette simulation, il dérobe la louange humaine plutôt qu'il ne l'achète. Aussi bien il ne semble pas se rapporter au vice de la simonie. »

Il ne nous reste plus qu'à examiner la peine du simoniaque. C'est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question de la simonie et de tout le traité de la religion.

Article VI.

Si c'est la peine qui convient, pour le simoniaque, qu'il soit privé de ce qu'il a acquis par la simonie?

Sept objections veulent prouver que « ce n'est point la peine qui convient, pour le simoniaque, qu'il soit privé de ce qu'il a acquis par la simonie ». — La première déclare, sous forme de résumé de tout ce qui a été dit dans la question actuelle, que « la simonie se commet du fait qu'on acquiert les choses spirituelles par l'entremise de quelque don. Or, il est des choses spirituelles, qui, une fois acquises, ne peuvent plus être perdues : tels sont tous les caractères qui sont imprimés par quelque consécration. Donc ce n'est pas la peine qui convient, que quelqu'un soit privé de ce qu'il a acquis d'une façon simoniaque ». — La seconde objection fait remarquer qu' « il arrive que celui qui a reçu l'épiscopat d'une façon simoniaque commande à quelqu'un qui lui est soumis de recevoir de lui les ordres ; et il semble que celui-ci doive lui obéir, tant que l'Église le tolère. Or, nul ne doit recevoir quelque chose de celui qui n'a pas le pouvoir de le conférer. Donc l'évêque ne perd point la puissance épiscopale, s'il l'a acquise par voie de simonie ». — La troisième objection arguë de ce que « nul ne doit être puni pour ce qui n'a pas été fait, lui le sachant et le

voulant; attendu que la peine est due au péché, qui est chose volontaire, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 74, art. 1, 2; q. 87, art. 7). Or, il arrive quelquefois que quelqu'un obtient, d'une façon simoniaque, quelque chose de spirituel qui lui est procuré par d'autres, lui ne le sachant pas et ne le voulant pas. Donc il ne doit pas être puni par la privation de ce qui lui a été conféré ». — La quatrième objection dit que « nul ne doit tirer avantage de son péché. Or, si celui qui a obtenu un bénéfice ecclésiastique par la simonie, restituait ce qu'il a perçu, quelquefois cela tournerait au profit de ceux qui participèrent à la simonie : tel le cas où un prélat et tout le collège ont consenti à la simonie. Donc il n'y a pas à restituer toujours ce qui a été acquis par la simonie ». — La cinquième objection suppose le cas où « quelqu'un est par simonie dans un monastère et y fait profession solennelle. Or, nul ne doit être délié de l'obligation du vœu en raison d'une faute commise. Donc celui qui a obtenu l'état monacal par simonie ne doit pas le perdre et en être privé ». — La sixième objection rappelle un principe de gouvernement humain qui doit demeurer inviolé; et c'est que « la peine extérieure n'est point infligée en ce monde pour le mouvement intérieur du cœur dont il n'appartient qu'à Dieu de juger. Or, la simonie se commet par la seule intention ou la seule volonté; aussi bien est-ce par la volonté, qu'on la définit, selon qu'il a été dit plus haut (art. 1, *ad* 2um). Donc ce n'est pas toujours qu'un sujet doit être privé de ce qu'il a acquis par simonie ». — Enfin la septième objection remarque que « c'est chose plus grande d'être promu à quelque chose de plus grand que de demeurer en ce qu'on a reçu. Or, parfois, les simoniaques, en vertu d'une dispense, sont promus à quelque chose de plus grand. Donc ils ne doivent pas toujours être privés de ce qu'ils ont reçu ».

L'argument *sed contra* est encore un texte du droit, où « il est dit, I, q. 1, cap. *Si quis episcopus : — Celui qui a été ordonné, qu'il ne tire aucun profit de l'ordination ou de la promotion qui a été faite par mode de négoce; mais qu'il demeure étranger à la dignité ou à la cure qu'il a acquise par l'argent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule d'abord un principe de haute justice, qu'il va appliquer à la question actuelle. « Nul, dit-il, ne peut licitement retenir ce qu'il a acquis contre la volonté du maître : c'est ainsi, par exemple, que si un économe ou un intendant prenait sur les choses de son maître pour donner à quelqu'un contre la volonté et l'ordre du maître, celui qui aurait reçu la chose ne pourrait pas licitement la retenir. Or, poursuit saint Thomas, le Seigneur, dont les prélats des églises sont les intendants et les ministres, a ordonné que les choses spirituelles soient distribuées gratuitement ; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. x, (v. 8) : *Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement*. Donc ceux-là qui par l'entremise d'un don ont reçu quelque chose spirituelle que ce soit ne peuvent pas licitement retenir cette chose. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas, en plus de cela, les simoniaques, tant ceux qui vendent que ceux qui achètent les choses spirituelles, ou aussi ceux qui servent d'intermédiaires, sont punis d'autres peines encore : telles que l'infamie et la déposition, s'ils sont clercs ; et l'excommunication, s'ils sont laïques, comme on le trouve I, q. I, cap. *Si quis episcopus* » (cf. *ibid.*, q. III, can. *Si quis prœbendas*).

L'*ad primum* accorde que « celui qui reçoit d'une façon simoniaque un ordre sacré, reçoit en effet le caractère de l'ordre, en raison de l'efficacité du sacrement ; mais il ne reçoit point la grâce, ni non plus l'exécution de l'ordre », c'est-à-dire le droit d'user de l'ordre reçu, « par cela qu'il a reçu, comme en le dérobant, le caractère, contre la volonté du principal Seigneur. Et voilà pourquoi il est suspens de droit : et pour lui-même, en telle sorte qu'il ne s'immisce pas dans l'exécution de son ordre ; et pour les autres, en telle sorte que nul ne communique avec lui dans l'exécution de cet ordre ; que son péché soit public, ou qu'il soit occulte. Ni, non plus, il ne peut redemander l'argent qu'il a honteusement donné ; bien que l'autre le détienne injustement. — Que s'il s'agit d'un simoniaque qui est tel parce qu'il a conféré un ordre par voie de simonie, ou parce qu'il a donné ou reçu par voie de simonie quelque bénéfice, ou parce qu'il a servi d'intermédiaire dans

l'acte simoniaque, dans le cas où la chose est publique, il est suspens, de droit, et pour soi et pour les autres; mais si la chose est occulte, il n'est suspens, de droit, que pour lui-même, non pour les autres ».

L'*ad secundum* déclare de la façon la plus expresse que « ni en raison de son commandement, ni en raison de l'excommunication il n'est permis de recevoir un ordre d'un évêque qu'on sait avoir été promu d'une façon simoniaque. Et si l'on est ordonné, on ne reçoit pas le pouvoir d'user de son ordre, même si l'on ignore que l'évêque est simoniaque; il faut, pour cela, une dispense. — Il est vrai qu'il en est qui disent que si l'on ne peut pas prouver que l'évêque est simoniaque, on doit obéir en recevant l'ordre, mais non user de cet ordre sans dispense. — Toutefois, répond saint Thomas, ceux qui parlent ainsi le font sans raison. Car nul ne doit obéir à quelqu'un pour communiquer avec lui dans un fait illicite. Or, celui qui est suspens de droit et pour lui et pour les autres, confère l'ordre d'une façon illicite. Il s'ensuit que nul ne doit communiquer avec lui, en le recevant de lui, pour n'importe quelle cause. Que s'il n'est pas constant pour lui que l'évêque est suspens, il ne doit pas croire au péché d'un autre; et, de la sorte, avec une bonne conscience, il doit recevoir de lui l'ordre qu'il lui impose ». [On remarquera, en passant, cet exemple fourni ici par saint Thomas, de l'homme qui se forme *une bonne conscience* pour agir honnêtement dans un cas douteux : il y a doute, pour lui, que son évêque soit coupable; et, par suite, il semble qu'il ne devrait pas communiquer avec lui dans la réception d'un ordre; mais parce qu'il y a seulement doute au sujet de cette culpabilité et que l'on doit toujours présumer l'innocence, quand il n'y a pas certitude de culpabilité, à cause de cela, le sujet n'a pas à tenir compte de ce doute : il doit même agir en sens contraire et obéir en recevant l'ordre que l'évêque veut qu'il reçoive; cf. sur la question de la conscience douteuse et formée, *1ª-2ªe*, q. 19, art 6]. — Saint Thomas ajoute que si l'évêque est simoniaque de tout autre manière que par une promotion faite avec simonie, on peut recevoir de lui les ordres, si la chose est occulte; car, dans ce cas, il n'est

pas suspens pour les autres, mais seulement pour lui, ainsi qu'il a été dit » (*ad 1um*).

L'*ad tertium* répond que « le fait d'être privé de ce que l'on a reçu n'est pas seulement la peine du péché, mais c'est quelquefois l'effet d'une acquisition injuste ; comme si quelqu'un achète une chose d'un autre qui ne pouvait pas la vendre. — Lors donc que quelqu'un sciemment et de son propre mouvement reçoit d'une façon simoniaque un ordre ou un bénéfice ecclésiastique, non seulement il est privé de ce qu'il a reçu, en ce sens qu'il ne peut pas user de son ordre et qu'il doit résigner le bénéfice avec les fruits qu'il en a perçus ; mais aussi, en plus, il est puni : car il est noté d'infamie ; et il est tenu de restituer les fruits non seulement perçus, mais encore ceux qui auraient pu être perçus par un possesseur diligent, ce qu'il faut entendre toutefois des fruits qui demeurent, déduction faite des dépenses en raison de ces fruits, à l'exception de ces autres fruits qui ont été dépensés pour l'utilité de l'église. — Que si, à l'insu du sujet et sans qu'il l'ait voulu, d'autres ont fait faire sa promotion d'une manière simoniaque, il manque de l'exécution ou du droit d'user de son ordre, et il est tenu de résigner le bénéfice qu'il a obtenu, avec les fruits qui demeurent ; mais il n'est pas tenu de restituer les fruits consommés, parce qu'il a possédé de bonne foi. Exception serait faite cependant, si c'était son ennemi, qui, par fraude, aurait donné de l'argent afin d'entacher sa promotion ; ou si lui-même avait expressément protesté contre l'intervention simoniaque. Dans ces cas, en effet, il n'est pas tenu de renoncer à son bénéfice ; à moins que dans la suite il n'eût consenti au pacte, en payant ce qui avait été promis ».

L'*ad quartum* enseigne que « l'argent, ou la possession, ou les fruits qu'on a eus d'une façon simoniaque doivent être restitués à l'église au préjudice de laquelle ils ont été donnés, nonobstant que le prélat ou quelqu'un du collège de cette église soit en faute ; car le péché de ceux-là ne doit pas nuire aux autres : avec ceci pourtant que, dans la mesure où la chose est possible, ceux qui ont péché n'en retirent pas avantage. Que si le prélat et le collège tout entier sont en faute, les biens

doivent alors, avec l'autorité du supérieur, être distribués ou aux pauvres ou à quelque autre église ».

L'*ad quintum* dit, au sujet de l'entrée dans un monastère, que « s'il en est qui soient entrés dans un monastère d'une façon simoniaque, ils doivent renoncer. Et si, eux le sachant, la simonie a été commise après le Concile général (saint Thomas fait ici allusion au IVe concile de Latran qui s'était tenu en 1215 ; cf. cap. *Quoniam simoniaca, de Simonia*), ils sont chassés de leur monastère, sans espoir d'y être rétablis, et ils doivent être placés, pour y faire une pénitence perpétuelle, sous une règle plus sévère, ou dans un autre lieu du même Ordre, s'il n'y a pas d'Ordre plus sévère. — Que si la chose s'est faite avant le Concile, ils doivent être placés dans d'autres lieux du même Ordre. Et si même cela ne peut pas être observé, ils doivent, par mode de dispense, être reçus dans les mêmes monastères, pour qu'ils n'aillent pas courir dans le monde ; mais on changera leurs places et on leur en assignera d'autres, inférieures. — Dans le cas où ils auraient été reçus d'une façon simoniaque, mais sans qu'eux-mêmes en eussent connaissance, que la chose ait eu lieu avant le Concile, ou qu'elle ait eu lieu après, ils peuvent, une fois qu'ils auront renoncé, être reçus de nouveau, mais en changeant leur place, comme il a été dit ».

L'*ad sextum* note que « par rapport à Dieu, la seule volonté fait le simoniaque ; mais, pour ce qui est de la peine ecclésiastique extérieure, ce simoniaque n'est point puni comme tel, en telle sorte qu'il soit tenu de renoncer : toutefois, il doit se repentir de son intention mauvaise ».

L'*ad septimum* précise les conditions de la dispense au sujet du simoniaque. « S'il s'agit d'un simoniaque qui a reçu un bénéfice sciemment, le Pape seul peut dispenser à son sujet. Dans les autres cas, l'évêque aussi peut dispenser ; en telle sorte cependant que d'abord renonciation soit faite par rapport à ce qui a été acquis d'une façon simoniaque. Et, alors, il recevra : ou la petite dispense, en telle sorte qu'il ait la communion laïque ; ou la grande dispense, en telle sorte qu'après sa pénitence, il demeure dans son ordre dans une autre église ; ou une dispense plus grande, en telle sorte qu'il demeure dans

la même église, mais en quelque ordre inférieur; ou la plus grande dispense, en telle sorte qu'il demeure dans la même église, avec l'exécution ou l'usage des ordres majeurs, sans que cependant il puisse être fait prélat ».

Cet article dernier que nous venons de lire nous a fourni un beau modèle de discussion de cas pratiques, dans le détail de l'application des règles morales ou canoniques. Et la chose est d'autant plus à remarquer, que saint Thomas se tient plus ordinairement dans la sphère des règles strictement morales considérées plutôt en elles-mêmes et non dans l'application au détail des cas pratiques dont la variabilité en quelque sorte infinie échappe à toute science proprement dite. Si le saint Docteur a fait une exception pour la simonie, c'est en raison de la gravité de ce mal qui va à la racine même ou à la source de tous les biens spirituels dans l'Église de Dieu pour les gâter ou les corrompre. Aujourd'hui, en raison des conditions anormales faites à l'Église dans la société, le vice de la simonie est moins fréquent et moins à redouter qu'aux temps où l'Église avait sa place prépondérante au milieu des nations et des peuples; mais on se tromperait toutefois si l'on pensait qu'il ne peut plus se produire : et l'on ne saurait trop, au contraire, se pénétrer de l'esprit des enseignements que notre saint Docteur a exposés avec tant de soin et de force dans cette dernière question relative à la simonie.

Avec cette dernière question, nous l'avons déjà dit, se termine le traité de la religion. On se souvient que la religion était la première des parties potentielles de la justice dont l'étude s'offrait à nous, après celle de la justice proprement dite. Elle convenait avec la justice en ce qu'elle portait sur des actes ou des opérations ordonnés, non à perfectionner le sujet en lui-même, notamment quant à la subordination des passions à la raison, mais à s'acquitter envers Quelqu'un d'extérieur à l'homme à qui ces actes demeurent dus. Toutefois, elle se distinguait de la justice proprement dite, en ce que celle-ci peut s'acquitter envers autrui de façon à maintenir ou

à rétablir entre les deux une égalité parfaite, libérant complètement l'un de toute dette envers l'autre, tandis que la religion solde une dette qui ne peut jamais être acquittée pleinement. Il s'agit, en effet, de la dette contractée par la créature envers le Créateur, du fait même de l'acte créateur et de tout ce qui s'ensuit dans l'ordre de la conservation et du perfectionnement de l'être ainsi reçu de Dieu. Or, il est bien manifeste que jamais la créature, quoi qu'elle puisse rendre à Dieu sous forme d'hommage ou de culte et de service, ne pourra rendre autant qu'elle a reçu, en telle sorte qu'elle puisse à un moment se tenir pour quitte et ne devoir plus rien. Chaque nouvel instant qui marque la continuation de son être et chaque nouvel acte qui la fait jouir de cet être avec tout ce qui s'y réfère et l'entoure, renouvelle et augmente l'obligation qui la lie envers Dieu auteur et conservateur de cet être et de tout ce qui le parfait. Il s'ensuit qu'il n'est pas d'obligation plus rigoureuse, ni plus constante, ni plus universelle, ni plus indestructible ou inaliénable ou indissoluble, que l'obligation qui lie la créature envers Dieu son Créateur et son Seigneur et Maître. C'est d'une double manière que l'homme doit rendre à Dieu, par la vertu de religion, le culte que lui impose son titre de créature. D'abord, par des actes intérieurs où il offre à Dieu, le sacrifice de son intelligence et de sa volonté. Et comme la volonté est le principe de tout dans l'ordre des actes proprement humains, c'est par la dévotion de cette volonté que l'homme doit avant tout s'appliquer à rendre à Dieu le culte et l'hommage ou le service qu'il lui doit. La dévotion de la volonté commandera ensuite et entraînera tous les autres actes qui peuvent appartenir à l'homme et par lesquels il doit rendre à Dieu son hommage. En premier lieu, et dans l'ordre encore des actes intérieurs, viendra l'acte de l'intelligence qui portera ici le nom de prière, et qui comprendra tout l'hommage de l'intelligence prenant conscience de la dépendance où est l'homme à l'endroit de Dieu et accusant cette dépendance sous sa forme la plus pressante qui est celle de la demande, confessant ainsi humblement que tout ce qui est dans l'homme vient de Dieu. Puis, viendront les actes exté-

rieurs, par lesquels l'homme fera concourir au service de Dieu et à son culte : d'abord, son propre corps, dans l'acte d'adoration; ensuite les choses extérieures : soit qu'il les immole devant Dieu et c'est le sacrifice; soit qu'il les offre et les dévoue à son service et à son culte, ou encore aux besoins et aux nécessités de ses ministres, sous forme d'oblations, de prémices, de dîmes ou de ce qui en tient lieu. Il se pourra aussi qu'il se contente de les promettre, mais sous une forme particulièrement sainte et qui engage sa fidélité envers Dieu : ce sera le vœu. Enfin, s'il rend hommage à Dieu en recourant à Dieu Lui-même et en s'appuyant sur Lui, on aura : d'une part, l'usage des sacrements et de tout ce qui s'y rattache; de l'autre, l'évocation du saint Nom de Dieu, sous forme de serment, d'adjuration et de louange. A tous ces actes de religion peuvent s'opposer des vices contraires, qui revêtent une double forme générale. Les uns pèchent par excès; et les autres, par défaut. Les premiers, ou bien rendent à Dieu un culte indiscret qu'Il répudie; ou bien rendent à d'autres qu'au seul vrai Dieu le culte qui n'appartient qu'à Lui. On a dans ce dernier cas, l'idolâtrie, la divination, les vaines observances. Toute cette première catégorie de vices est comprise sous le nom général de superstition. L'irréligiosité désigne l'autre catégorie. Elle comprend le mépris de Dieu ou sa tentation, le parjure, le sacrilège et la simonie.

« Après avoir étudié » la première et la plus importante des parties potentielles de la justice, qu'est « la vertu de religion, nous devons maintenant nous occuper de » la seconde, qui est « la vertu de piété ». Saint Thomas nous avertit que « pour celle-ci, nous connaîtrons les vices qui lui sont opposés en l'étudiant elle-même ». — L'étude de cette vertu va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CI

DE LA PIÉTÉ

Cette question comprend quatre articles :

1° A qui la piété s'étend.
2° Ce qui est rendu par la piété à quelques-uns.
3° Si la piété est une vertu spéciale ?
4° Si en vue de la religion l'office de la piété doit être laissé ?

De ces quatre articles, les trois premiers examinent la nature de la piété ; le quatrième, son obligation. — Pour la nature : d'abord, l'objet ; puis, la raison de vertu (art. 3). — L'objet est étudié : quant aux personnes ; et quant aux devoirs (art. 2). — D'abord, quant aux personnes. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la piété s'étend à des personnes déterminées qui sont celles de certains hommes ?

Nous verrons tout à l'heure quelles sont ces personnes ou ces catégories de personnes ; mais déjà les objections, notamment la troisième, supposent qu'il s'agit des parents et des compatriotes. — Et trois objections veulent prouver qu'il n'en est rien ; que « la piété ne s'étend pas à des personnes déterminées qui sont celles de certains hommes ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre X de la *Cité de Dieu* (ch. 1), que *par la piété, on a coutume d'entendre proprement le culte de Dieu ; et les Grecs l'appellent* εὐσέβεια. Or, le culte de Dieu ne se dit point par rapport à certains hommes, mais

seulement par rapport à Dieu. Donc la piété ne s'étend pas déterminément aux personnes de certains hommes ». Cette objection première arguë, on le voit, de l'acception courante du mot *piété* parmi les hommes : lesquels entendent proprement, par là, l'ensemble des devoirs envers Dieu, non envers certains hommes, quels qu'ils puissent être. Nous lirons avec le plus vif intérêt la réponse de saint Thomas. — La seconde objection apporte un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre I de ses *Morales* (ch. XXXII) : *La piété en son jour dresse un festin; parce qu'elle remplit des œuvres de la miséricorde les entrailles du cœur*. Or, les œuvres de miséricorde doivent être exercées envers tous; comme on le voit par saint Augustin, au livre I de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXX). Donc la piété ne s'étend pas déterminément à certaines personnes ». — La troisième objection dit qu' « il est bien d'autres liens dans les choses humaines qui font que les hommes communiquent entre eux, en plus de la parenté et de la communauté de la patrie; comme on le voit par Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. IX et suiv.; de S. Th., leç. 9 et suiv.); et sur chacune de ces communications se fonde quelque amitié. D'autre part, l'amitié semble être la vertu de piété, comme le dit la Glose, sur la deuxième Épître *à Timothée*, ch. III, à propos de ces paroles : *Ayant l'apparence de la piété*. Donc ce n'est pas seulement à ceux qui sont du même sang ou à ceux qui sont de la même patrie que la piété s'étend ».

L'argument *sed contra* oppose que « Cicéron dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII) : *La piété est ce par quoi on rend ses devoirs et le culte qui leur est dû à ceux qui nous sont joints par le lien du sang ou les rapports de patrie* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous explique que « l'homme est constitué débiteur envers les autres selon l'excellence diverse qui est la leur et selon les divers bienfaits qu'il en a reçus. Or, à ce double titre, Dieu occupe le rang suprême, Lui qui est tout ce qu'il y a de plus excellent et qui est pour nous le premier principe de l'être et du gouvernement. Mais, en second lieu, notre être et le gouvernement de notre vie ont pour principe les parents et la patrie desquels et dans laquelle

nous sommes nés et avons été nourris. Il suit de là, qu'après Dieu, l'homme est le plus débiteur aux parents et à la patrie. Aussi bien, de même qu'il appartient à la religion de rendre à Dieu le culte qui lui est dû ; ainsi, dans un second degré, il appartient à la piété de rendre le culte qui leur est dû aux parents et à la patrie. Dans le culte des parents est compris le culte de tous ceux qui nous sont unis par le lien du sang ; car la consanguinité se dit précisément de ce que l'on est issu des mêmes parents ; comme on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XII, n. 3, 4 ; de S. Th., leç. 12). Et pareillement, dans le culte de la patrie on comprend le culte des concitoyens et de tous les amis de la patrie. De là vient que la piété s'étend principalement à ces sortes de personnes » : on ne la dira des autres personnes, que dans un sens participé et par mode d'extension.

On aura remarqué à quelles hauteurs ou à quelles profondeurs saint Thomas a été chercher la raison ou le fondement du culte des parents et de la patrie ; comme aussi le rapport étroit, indissoluble, qu'il établit entre ces deux objets d'un même culte : la patrie et les parents. Nous sommes dans le traité de la justice ; lequel repose tout entier sur la raison de dette. Et voilà pourquoi le saint Docteur en appelle tout de suite à cette raison, examinant le degré de la dette dont il peut être question ici. D'autre part, nous avons déjà vu, au sujet de la religion, qu'il était des vertus, qui, tout en se rattachant à la justice, s'en distinguaient cependant, comme n'ayant pas de tout point, avec elle, une raison identique. C'est qu'en effet, dans la justice proprement dite, on considère la raison de dette stricte ou légale ; mais, en plus, la raison d'égalité parfaite dans l'acquittement de cette dette. Si donc il n'est pas possible d'acquitter envers quelqu'un la dette qui nous lie à son endroit, quelle que soit la rigueur de cette dette, on n'aura pas la raison de justice stricte ou proprement dite, mais quelque chose qui s'en distingue. Toutefois, pour s'en distinguer, ce ne sera pas chose moins excellente, même dans cet ordre de la justice, où la raison d'excellence, comme nous le disait ici saint Thomas, se tire du rapport qui s'établit, par elle, entre

divers sujets. Or, précisément, parmi les rapports qui peuvent s'établir entre divers sujets, il y a ce rapport essentiel et foncier entre tous, que l'un tient de l'autre, non telle ou telle chose secondaire et particulière, mais, à un certain titre, tout ce qu'il a, sans en excepter son être même. Le lien qui se créera de ce chef entre les deux sera évidemment tout ce qu'on peut imaginer de plus profond et de plus sacré. Il est un premier mode dont ce lien existe, ou un premier titre selon lequel il est constitué, qui est absolument au-dessus de tout et n'a rien qui puisse en approcher : c'est le titre de l'action souveraine et unique par laquelle Dieu donne l'être à tout ce qui est, le conservant ensuite dans cet être et l'y amenant à sa perfection. C'est l'action créatrice et gubernatrice de Dieu, sur laquelle se fonde cette première partie de la justice qui domine toutes les autres sans proportion aucune et qui crée l'obligation la plus sacrée, la plus rigoureuse, la plus inaliénable qui se puisse concevoir, saisissant tout être, quel qu'il soit, et en raison de tout ce qu'il est ou de tout ce qu'il a : l'obligation du culte de latrie, que la vertu de religion a pour objet de s'appliquer à rendre, non de façon à l'acquitter jamais, car c'est chose tout à fait impossible, mais de la manière la moins imparfaite qu'il se pourra.

Au-dessous de ce premier mode ou de ce premier titre dont se constitue ou par lequel se crée le lien foncier dont nous parlons, et qui fait qu'un être tient de quelque autre ce qu'il a et ce qu'il est, vient le mode ou le titre qui est celui des parents à l'égard des enfants, et de la patrie à l'égard des citoyens. Ici, c'est encore tout l'être et tout ce qui s'y rattache qui fondera le rapport de dette et d'obligation ; mais en sous-œuvre, si l'on peut ainsi s'exprimer, et en dépendance du premier mode qui domine et compénètre tout. C'est qu'en effet l'action de Dieu est toujours présupposée à toute autre action, produisant en premier et de façon plus foncière en même temps que plus absolue tout ce que l'action de la cause seconde produit. Toutefois, cette action de la cause seconde a son rôle propre et son effet déterminé. Ici, dans la question qui nous occupe, la cause seconde a pour effet déterminé et vraiment dû à son action

propre, quoique sous l'action souveraine et première de Dieu, l'être même du sujet, et sa vie, à prendre ce mot dans son sens le plus profond et aussi le plus compréhensif ou le plus étendu. Car l'enfant doit à ses parents, et, par suite, à la patrie dans laquelle et par laquelle vivent ses parents, sa vie matérielle et physique, et aussi, dans la mesure où les parents et la patrie demeurent tels pour lui, sa vie intellectuelle et sa vie morale, avec tous les biens et tous les perfectionnements que cette double vie implique, non seulement pour le présent mais encore pour l'avenir. Dès lors, il est bien évident que la dette contractée envers eux et l'obligation qui liera l'homme soit à ses parents, soit à sa patrie, seront, en deçà de la dette contractée envers Dieu et de l'obligation du culte de latrie, tout ce qu'il y a de plus auguste et de plus sacré. Or, c'est à payer cette dette, sans espoir d'ailleurs de pouvoir jamais l'acquitter, comme il a été dit pour la dette envers Dieu, que s'applique cette seconde partie de la justice, qui domine en sainteté et en excellence toutes les autres, venant immédiatement après la première qui est la religion, et qui s'appelle, du reste, d'un nom où Dieu Lui-même semble en quelque sorte se retrouver avec son culte, la *piété*. Le culte des parents et le culte de la patrie en forment l'objet propre; comme le culte de Dieu forme l'objet propre de la religion. — Et voilà donc à quelle hauteur l'enseignement de l'Église catholique, dont saint Thomas n'a fait ici que nous donner la formule la plus géniale, place le culte de la patrie. Il est aisé de comprendre après cela tout ce qu'a de dénaturé, nous allions dire de presque blasphématoire, la monstrueuse propagande de ceux qui n'ont pas craint, de nos jours, de s'appeler eux-même du nom d'antipatriotes.

L'ad primum montre comment le nom de *piété*, qui désigne, au sens propre, autre chose que la vertu de religion rendant à Dieu son culte, peut cependant, par mode de suréminence, s'appliquer aussi, et s'applique, en effet, d'une façon courante, aux choses de la religion. Nous verrons même, plus tard, que le don du Saint-Esprit, correspondant à la justice et à la religion surtout sera le don de piété. La raison en est que « dans

le plus le moins se trouve compris. Aussi bien le culte qui est dû à Dieu, comprend en lui, comme quelque chose de particulier, le culte qui est dû aux parents » : ce dernier est comme une sorte de culte en retrait par rapport au culte que rend la religion et qui est un culte plus haut et plus vaste. Car si Dieu est Maître et Seigneur, en vertu de l'acte créateur et qui gouverne, il s'ensuit qu'Il est bien plus Père que nos pères de la terre. « De là vient qu'il est dit, au chapitre premier de Malachie (v. 6) : *Si je suis Père, où donc est l'honneur qui m'est dû?* Et voilà pourquoi le nom de piété est aussi appliqué au culte divin ».

L'*ad secundum* répond que comme le dit saint Augustin, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. I), *selon la coutume du vulgaire, le nom de piété est usité aussi dans les œuvres de miséricorde ; chose que je pense se produire, parce que Dieu commande pardessus tout ces sortes d'œuvres et qu'Il témoigne les tenir même pour des sacrifices. Et de cette coutume est venu que Dieu Lui-même est appelé pieux* ». Les mots *bon, pieux, miséricordieux*, sont, en effet, comme synonymes, dans le langage usuel, parmi les hommes.

L'*ad tertium* fait observer que « la communauté qui unit les hommes d'un même sang et celle qui unit les hommes d'une même patrie, ont plus de rapport aux principes de notre être, que les autres communautés existant parmi les hommes. Et c'est pourquoi le nom de piété s'applique plutôt à elles » les autres gardant simplement le nom plus général d'amitié.

Ce culte, que la piété a pour objet propre de rendre aux parents et à la patrie, peut-il, doit-il même revêtir, au moins en certains cas, lorsqu'il s'adresse aux parents, le caractère particulier de soutien et d'assistance? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la piété rend aux parents l'assistance?

Trois objections veulent prouver que « la piété ne rend point aux parents l'assistance ». — La première dit qu' « à la piété semble se rapporter ce précepte du Décalogue : *Honore ton père et ta mère*. Or, là il n'est prescrit, comme chose à rendre, que l'honneur. Donc il n'appartient pas à la piété de rendre aux parents l'assistance ». — La seconde objection remarque que « l'homme doit thésauriser pour ceux qu'il est tenu d'assister ou de soutenir. Or, selon l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 14), *les enfants ne doivent point thésauriser pour les parents* », mais, au contraire les parents pour les enfants. « Donc les enfants ne sont pas tenus de les soutenir, ou de les assister, par la piété ». — La troisième objection rappelle que « la piété ne s'étend pas seulement aux parents, mais aussi aux autres membres de la famille et aux concitoyens, comme il a été dit (art. préc.). Or, nous ne sommes pas tenus de soutenir ou d'assister tous les membres de la famille et tous les concitoyens. Donc nous ne sommes pas tenus, non plus », en vertu de la piété, « de soutenir et d'assister les parents ».

L'argument *sed contra* signale que « le Seigneur, en saint Matthieu, chap. XV (v. 3 et suiv.), reprend les Pharisiens, qui empêchaient les enfants de rendre aux parents l'assistance ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « aux parents, quelque chose est dû sous une double forme : d'abord, de soi; ensuite, accidentellement. — De soi, leur est dû ce qui convient au père en tant que père. Or, au père, parce qu'il est supérieur, étant le principe du fils quant à son être, ce qui est dû par le fils, c'est le respect et la soumission. — D'une façon accidentelle, une chose est due au père selon qu'il lui convient de la recevoir en raison de quelque chose qui lui arrive : par exemple, s'il est infirme, qu'il soit visité et qu'on travaille à le guérir; s'il est pauvre, qu'on l'assiste; et ainsi de toutes les

autres choses semblables, qui sont, du reste, contenues sous la raison de devoirs à rendre. Aussi bien, Cicéron (dans sa *Rhétorique*, liv. II, ch. LIII), dit que la piété rend et *les devoirs* et *le culte* : en telle sorte que les devoirs se rapportent au service; et le culte, à l'honneur ou au respect; car, selon que saint Augustin le dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. I), *nous sommes dits cultiver les hommes que nous entourons de nos hommages, de notre souvenir, ou de notre présence* ».

L'*ad primum* fait observer que « dans l'honneur à rendre aux parents, est compris tout secours qui doit être apporté en cas de besoin; comme le Seigneur l'explique Lui-même, en saint Matthieu, ch. XV (v. 3 et suiv.). Et cela, parce que le secours se donne au père par mode de dette, comme à quelqu'un de plus grand », par conséquent, sous forme d'honneur; et non sous forme de condescendance gratuite, comme il arrive quand on secourt des égaux, ou, à plus forte raison, des inférieurs.

L'*ad secundum* répond que « parce que le père a raison de principe, tandis que le fils a raison de celui qui tient son être du principe, à cause de cela, il convient de soi, au père, de subvenir au fils; et voilà pourquoi, ce n'est pas pour un moment ou pour une circonstance qu'il doit subvenir à ses besoins, mais pour la vie tout entière; ce qui est *thésauriser* », ou pourvoir à l'avenir. « Mais que le fils donne quelque chose au père, ceci est accidentel, en raison de quelque nécessité du moment, pour laquelle il est tenu de subvenir à son père, mais non de thésauriser, comme en vue d'un long avenir : car naturellement ce ne sont point les parents qui succèdent aux enfants, mais les enfants qui succèdent aux parents ».

L'*ad tertium* déclare que « le culte et les devoirs sont dus, comme le dit Cécéron (endroit précité), à tous ceux qui nous sont unis par le lien du sang ou les rapports de patrie; mais non cependant à tous également. Ils sont dus principalement aux parents; et puis, aux autres, selon les moyens du sujet et la convenance des personnes ».

La piété a pour objet propre de rendre d'abord aux parents et à la patrie, puis à tous ceux qui nous sont joints par le lien

du sang ou celui de la même vie ou des mêmes affections dans l'ordre de la cité ou de la nation, les respects et les devoirs qui leur sont dus, sans en excepter l'assistance la plus dévouée et la plus complète, quand des circonstances particulières peuvent faire qu'ils soient dans le besoin. — Cette piété, ainsi comprise, doit-elle être tenue pour une vertu spéciale, distincte des autres vertus? Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article III.

Si la piété est une vertu spéciale, distincte des autres?

Trois objections veulent prouver que « la piété n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres ». — La première fait observer que « rendre à quelques-uns les devoirs et le culte procède de l'amour. Puis donc que c'est là l'objet propre de la piété, il semble que la piété n'est pas une vertu distincte de la charité ». — La seconde objection dit que « rendre à Dieu le culte est le propre de la religion. Or, la piété aussi rend à Dieu son culte, comme le note saint Augustin au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. I). Donc la piété ne se distingue pas de la religion ». — La troisième objection arguë de ce que « la piété, qui rend à la patrie le culte et les devoirs qui lui conviennent, semble être une même chose avec la justice légale appliquée au bien commun. Or, la justice légale est une vertu générale; comme on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 15, 19; ch. II, n. 10; de S. Th., leç, 2, 3; cf. plus haut, q. 58, art. 5, 6). Donc la piété n'est pas une vertu spéciale ». Cette objection nous vaudra une précision de doctrine fort intéressante.

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « elle est assignée comme partie de la justice, par Cicéron » (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII).

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une vertu est spéciale, du fait qu'elle s'applique à un certain objet selon une certaine raison spéciale. Et parce qu'il appartient à la raison de justice qu'on rende à autrui ce qui lui est dû, où se

trouve une raison spéciale de dette envers quelque personne, là se trouve une vertu spéciale. Or, une chose est due spécialement à quelqu'un, parce qu'il est un principe connaturel donnant l'être et gouvernant. C'est ce principe que considère la piété, alors qu'elle rend les devoirs et le culte aux parents et à la patrie et à ceux qui leur sont ordonnés. Donc la piété est une vertu spéciale ».

L'*ad primum* dit que « comme la religion est une certaine protestation de la foi, de l'espérance et de la charité, par lesquelles l'homme est premièrement ordonné vers Dieu; semblablement aussi, la piété est une certaine protestation de la charité ou de l'amour que l'homme a pour les parents et la patrie ». — La charité ne porte directement que sur l'acte intérieur d'amour; les actes extérieurs, bien qu'ils procèdent de la charité intérieure, par voie de commandement ou de principe premier, requièrent des vertus spéciales qui leur correspondent d'une façon immédiate et aplanissent les difficultés spéciales attachées à ces divers actes sous leur raison propre et spéciale.

L'*ad secundum* nous explique sous une nouvelle forme la doctrine déjà marquée à l'*ad 1um* de l'article premier. « C'est d'une manière infiniment plus excellente que Dieu est le principe de l'être et du gouvernement, que ne le sont le père ou la patrie. Et voilà pourquoi, autre est la vertu de religion, qui rend à Dieu son culte, distinctement de la piété, qui rend le culte aux parents et à la patrie. Toutefois, les choses qui appartiennent aux créatures, sont transférées à Dieu, par mode d'excellence souveraine et de causalité, comme le dit saint Denys, au livre des *Noms Divins* (ch. I; de S. Th., leç. 3; cf. la *Théologie Mystique* de saint Denys, ch. I). Aussi bien, par mode d'excellence, le culte de Dieu est appelé *piété;* comme Dieu Lui-même est appelé excellemment notre Père ».

L'*ad tertium* fait observer que « la piété s'étend à la patrie, selon que la patrie est pour nous un certain principe d'être » : de là le nom de *patrie*, qui rappelle le nom de *père*, par lequel est désigné le principe immédiat et parfait de notre être. « La justice légale, au contraire, regarde le bien de la patrie selon

qu'il est le bien *commun* »; c'est plutôt la raison de communauté ou d'ensemble, qui est visée ici; non la raison de principe d'être. « Et voilà pourquoi la justice légale a d'être une vertu générale plutôt que la piété ». D'ailleurs, même sous sa raison de vertu générale, la justice légale ne laisse pas d'être un habitus spécial de vertu, comme il a été marqué plus haut, dans la question de la justice (endroit cité à propos de l'objection).

Dans un dernier article, saint Thomas examine un point très délicat, au sujet de la piété; et c'est de savoir si les devoirs de cette vertu peuvent se trouver en opposition avec ceux de la religion. Nous allons lire le texte du saint Docteur.

Article IV.

Si, à l'occasion de la religion, doivent être omis les devoirs de la piété envers les parents?

Quatre objections veulent prouver qu' « à l'occasion de la religion doivent être omis les devoirs de la piété envers les parents ». — La première apporte le texte de l'Évangile, où « le Seigneur dit, en saint Luc, ch. XIV (v. 26) : *Si quelqu'un vient à moi et ne hait point son père, et sa mère, et sa femme, et ses frères, et ses sœurs, et ses fils, et jusqu'à son âme, il ne peut pas être mon disciple*. Aussi bien, il est dit, à la louange de Jacques et de Jean, en saint Matthieu, ch. IV (v. 22), qu'*ayant laissé leurs filets et leur père, ils suivirent le Christ*. Et à la louange des Lévites, il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XXXIII (v. 9) : *Qui a dit à son père et à sa mère : je ne vous connais pas; et à ses frères : je vous ignore; et qui n'ont pas connu leurs enfants : ceux-là ont gardé votre parole*. Or, pour ignorer ses parents et ses autres proches, ou aussi pour les haïr, il est nécessaire qu'on omette les devoirs de la piété. Donc, en raison de la religion, les devoirs de la piété doivent être omis ». — La seconde objection en appelle encore à l'Évangile. « En saint Matthieu, ch. VIII (v. 21, 22), et en

saint Luc, ch. IX (v. 59, 60), il est dit qu'à celui qui lui demandait : *Permettez-moi d'aller auparavant ensevelir mon père*, le Seigneur répondit : *Laisse les morts ensevelir leurs morts. Toi, va et annonce le Royaume de Dieu* : chose qui a trait à la religion; tandis que la sépulture du père appartient au devoir de la piété. Donc le devoir de la piété doit être omis pour la religion ». — La troisième objection fait remarquer que « Dieu est dit notre Père, par excellence. Or, de même que par les devoirs de la piété nous honorons les parents, de même par la religion nous honorons Dieu. Donc les devoirs de la piété doivent être omis pour le culte de la religion ». — La quatrième objection, particulièrement importante, dit que « les religieux sont tenus par un vœu qu'il ne leur est pas permis d'enfreindre, de remplir les observances de la religion. Or, selon ces observances, ils sont empêchés de subvenir à leurs parents : soit à cause de la pauvreté, car ils n'ont rien en propre; soit aussi à cause de l'obéissance, parce que sans la licence de leurs prélats il ne leur est point permis de sortir du cloître. Donc, en raison de la religion, doivent être omis les devoirs de la piété envers les parents ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XV (v. 3 et suiv.), reprend les Pharisiens qui, en vue de la religion, enseignaient de retirer aux parents l'honneur qui leur est dû. »

Au corps de l'article, saint Thomas pose ce fondement inébranlable, que « la religion et la piété sont deux vertus. Or, il n'est aucune vertu qui soit contraire à une autre vertu, ou qui lui répugne; parce que, selon Aristote, au livre des *Prédicaments* (ch. VIII, n. 22), le bien n'est pas contraire au bien. Il suit de là qu'il n'est pas possible que la piété et la religion se fassent mutuellement obstacle, en telle sorte que pour l'une d'elles l'acte de l'autre soit exclu. C'est qu'en effet, l'acte de chaque vertu, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 18, art. 3), est limité par les circonstances voulues; et s'il les franchit, il n'est déjà plus un acte de vertu, mais un acte de vice. Il appartiendra donc à la piété de rendre aux parents le culte et les devoirs selon le mode voulu. D'autre

part, ce n'est pas le mode voulu, que l'homme s'applique à honorer son père plus qu'à honorer Dieu; mais, comme saint Ambroise le dit, *sur saint Luc* (ch. XII, v. 52), *à la nécessité de la race se préfère la piété de la divine religion*. Par conséquent, si le culte des parents nous détourne du culte de Dieu, ce ne serait déjà plus un acte de la vertu de piété de s'appliquer au culte des parents contre Dieu. Et voilà pourquoi saint Jérôme dit, dans sa lettre *à Héliodore* », en un langage d'apparence très dure, mais d'un sens si haut et si profond : « *Va en foulant aux pieds ton père; va en foulant aux pieds ta mère; et vole à l'étendard de la croix. En pareille rencontre, c'est le souverain caractère de la piété, d'avoir été cruel.* Aussi bien, en un tel cas, les devoirs envers les parents doivent être laissés pour le culte divin de la religion. Que si, au contraire, en rendant aux parents les devoirs qui sont requis, nous ne sommes pas détournés du culte divin, alors l'acte sera vraiment un acte de piété : et, dans ce cas, il ne faudra pas laisser la piété pour la religion ». — Cette distinction essentielle, marquée au corps de l'article, va être éclairée encore par les réponses aux objections.

L'*ad primum* s'autorise de « saint Grégoire », qui, « expliquant cette parole du Seigneur » citée dans l'objection, « dit (hom. XXXVII, *sur l'Évangile*) que *si nous rencontrons nos parents nous faisant obstacle dans la voie qui conduit à Dieu, nous devons les ignorer en les haïssant et en les fuyant*. Et, en effet, quand nos parents nous provoquent au péché et nous détournent du culte divin, nous devons, sous ce rapport, les laisser et les haïr. — C'est de cette manière que les Lévites sont dits avoir ignoré leurs proches; parce qu'ils n'épargnèrent point les idolâtres, pour obéir à l'ordre du Seigneur, ainsi qu'il est marqué dans l'*Exode*, ch. XXXII (v. 26 et suiv.). — Quant à Jacques et Jean, ils sont loués d'avoir suivi le Seigneur, laissant leur père, non que leur père les provoquât au mal, mais parce qu'ils estimaient qu'il pourrait passer sa vie sans eux, eux se donnant au Christ ».

L'*ad secundum* donne une double réponse. La première consiste à dire que « si le Seigneur interdit au disciple d'aller ensevelir son père, c'est parce que, comme le note saint Jean

Chrysostome (*sur saint Matthieu*, hom. XVII, ou XXVIII), *Il voulait par là le soustraire à des maux nombreux, tels que les deuils, les tristesses et toutes les autres choses qui se trouvent en pareille circonstance. Après la sépulture, en effet, il était nécessaire de dépouiller les testaments, de diviser l'héritage, et de faire d'autres choses semblables. Et, surtout, parce qu'il en était d'autres qui pouvaient accomplir la sépulture de ces restes mortels.* — On peut donner une autre réponse ; et c'est celle de saint Cyrille, qui dit que *ce disciple ne demande pas d'aller ensevelir son père déjà mort ; mais d'aller assister son père dans sa vieillesse jusqu'à ce qu'il l'eût enseveli. Et le Seigneur ne l'accorda point, parce qu'il en était d'autres qui pouvaient vaquer à ce soin, obligés par les liens de la parenté* ».

L'*ad tertium* déclare que « cela même que nous rendons aux parents en vertu de la piété, nous le rapportons à Dieu ; comme, du reste, aussi, les autres œuvres de miséricorde que nous prodiguons à notre prochain quel qu'il soit paraissent rendues à Dieu, selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XXV (v. 40) : *Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait.* Si donc nos services sont nécessaires à nos parents selon la chair, en telle sorte qu'ils ne puissent sans eux être assistés, et que d'ailleurs ils ne nous induisent à rien contre Dieu, nous ne devons point, pour un motif de religion, les abandonner. Si, au contraire, nous ne pouvons pas sans péché vaquer à leur service, ou encore s'ils peuvent sans notre office être assistés, alors il est permis de laisser ce qui les concerne pour vaquer plus pleinement à la religion ».

L'*ad quartum* répond à la difficulté spéciale qui visait les sujets tenus par les engagements sacrés de la vie religieuse. Or, là-dessus, saint Thomas nous enseigne qu'« il faut parler autrement de celui qui vit encore dans le monde, et autrement de celui qui est déjà profès dans une famille religieuse. — Celui qui est encore dans le monde, s'il a des parents qui ne puissent pas être assistés sans lui, ne doit pas les laisser pour entrer en religion : il transgresserait alors le précepte qui oblige à honorer les parents. Quelques-uns, il est vrai, disent que même

dans ce cas, il pourrait licitement les laisser, remettant leur soin à Dieu. Mais », déclare saint Thomas, et, une fois de plus, nous remarquerons ici la haute sagesse de notre saint Docteur, « si l'on y prend bien garde, ce serait là tenter Dieu, puisque, ayant les moyens humains d'agir, il exposerait ses parents au danger, sous l'espoir du secours divin. Que si, au contraire, les parents peuvent, sans lui, passer leur vie, il lui serait permis de les laisser et d'entrer en religion : les enfants, en effet, ne sont tenus d'assister les parents que dans le cas de nécessité, ainsi qu'il a été dit (*ad 3um*; art. 2, *ad 2um*). — Quant à celui qui est déjà profès dans une famille religieuse, il est considéré comme mort au monde. Par suite, il ne doit pas, en vue de l'assistance de ses parents, sortir du cloître, où il est enseveli avec le Christ, et se mêler de nouveau aux affaires du siècle. Il est tenu cependant, l'obéissance envers son prélat demeurant sauve et aussi l'état de sa religion, d'apporter un soin pieux à ce qu'il soit pourvu aux besoins de ses parents ». — De nouveau, et plus que jamais, nous ferons remarquer, à propos de ces dernières paroles de saint Thomas, qui sont l'expression la plus haute et la plus autorisée de l'enseignement de l'Église tel qu'il est donné par ses docteurs, combien grand, et saint, et sage, divin et humain tout ensemble, est cet enseignement : comment y sont maintenus, à la place qui leur convient, les droits de Dieu, les divins privilèges de la vie religieuse, sans que jamais, cependant, puissent ou doivent être sacrifiés les droits légitimes et les devoirs imprescriptibles qui relèvent de la vertu de piété filiale. Et ce que nous venons de dire de la piété envers les parents doit s'appliquer aussi, toutes proportions gardées, à la piété envers la patrie : qu'on apprécie, à cette lumière, la législation en vertu de laquelle des religieux « morts au monde par leur profession religieuse » et « ensevelis dans le cloître avec le Christ », ont été obligés de sortir de leur tombeau sacré pour être jetés de nouveau au milieu des affaires du monde, et quelles affaires! la vie des casernes ou la vie des camps et des champs de bataille. Ils auraient pu, certes, s'intéresser au bien de leur patrie — selon que ce bien est conforme à la justice et que la patrie peut se

trouver dans le besoin; mais en restant toujours dans les limites que nous traçait ici saint Thomas à l'égard des parents eux-mêmes : *salva sui prælati obedientia et suæ religionis statu, pium studium adhibere qualiter subveniatur.* Toute nation qui oblige ses sujets à sortir de ces limites viole un droit sacré, et, se rendant criminelle devant Dieu, ne peut que se faire à elle-même le plus grand mal. Elle profane son beau titre de *patrie*, motivant même, dans la mesure où elles demeurent possibles, des oppositions et des résistances qui brisent les cœurs de ses enfants les meilleurs.

Après Dieu et dans la mesure où ils demeurent eux-mêmes sous son action première et souveraine, les parents et la patrie doivent être honorés d'un culte qu'on ne pourra jamais acquitter pleinement, quelque fidélité et quelque ferveur qu'on apporte à le rendre. Une vertu spéciale est préposée à ce culte. C'est la vertu de piété. Elle vient tout de suite après la vertu de religion. — Mais, après la vertu de piété, en vient encore une autre, du même ordre, quoique inférieure en excellence, comme la piété était du même ordre que la religion et inférieure à elle. Quand nous disons que ces trois vertus sont du même ordre, nous voulons marquer qu'elles sont toutes trois des parties potentielles de la justice, s'appliquant, comme elle, à payer une dette et une dette au sens strict, plus rigoureuse même, comme obligation, que ne l'est la dette de la justice, quelque rigoureuse d'ailleurs qu'elle soit; mais qui se distinguent de la justice, en ceci, qu'elles ne peuvent jamais acquitter pleinement leur dette. Cette troisième vertu est la vertu d'observance. Nous la considérerons en elle-même; et puis, dans ses parties. — En elle-même, elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CII

DE L'OBSERVANCE

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'observance est une vertu spéciale, distincte des autres?
2° Ce que rend l'observance.
3° De sa comparaison à la piété.

Article Premier.

Si l'observance est une vertu spéciale, distincte des autres?

Cet article, comme, du reste, tout ce qui a trait à cette question de l'observance, est propre à la *Somme théologique*. Saint Thomas n'en avait point traité ailleurs, dans ses autres écrits. — Trois objections veulent prouver que « l'observance n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres ». — La première fait remarquer que « les vertus se distinguent en raison des objets. Or, l'objet de l'observance ne se distingue pas de l'objet de la piété. Cicéron dit, en effet, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), que *l'observance a pour objet d'entourer d'un certain culte et d'un certain honneur les hommes qui se distinguent par quelque dignité*. Or, la piété aussi rend le culte et l'honneur aux parents, qui se distinguent par la dignité. Donc l'observance n'est pas une vertu distincte de la piété ». — La seconde objection dit que « comme le culte et l'honneur sont dus aux hommes constitués en dignité, pareillement aussi on les doit aux hommes qui excellent dans la science et la vertu. Or, il n'est pas de vertu spéciale qui rende l'honneur et le culte aux hommes en qui se trouve l'excellence de la science et de la

vertu. Donc l'observance, elle aussi, qui rend le culte et l'honneur à ceux qui sont constitués en dignité, ne sera pas davantage une vertu spéciale, distincte des autres ». — La troisième objection souligne qu' « aux hommes constitués en dignité, l'on doit beaucoup de choses que la loi contraint de leur payer; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 7) : *Rendez à tous ce qui leur est dû ; à qui est dû le tribut, le tribut, etc.* Or, les choses auxquelles nous sommes contraints par la loi appartiennent à la justice légale ou aussi à la justice spéciale. Donc l'observance n'est point par elle-même une vertu, distincte des autres ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « Cicéron », souveraine en cette matière, de la division des vertus, lequel « met l'observance avec les autres parties de la justice, qui sont des vertus spéciales ».

Au corps de l'article, saint Thomas, prenant son point d'appui sur la lumineuse doctrine exposée au premier article de la question précédente, que, du reste, il va, selon sa coutume, mettre encore, en le rappelant, dans un jour nouveau, nous dit que « comme on peut le voir, par ce qui a été marqué, il est nécessaire que, de cette manière, par une sorte de descente ordonnée et graduée, les vertus se distinguent, comme se distingue l'excellence des personnes auxquelles il faut rendre quelque chose. Or, de même que le père charnel participe, sous un mode particulier, la raison de principe, qui se trouve universellement en Dieu; de même aussi toute personne qui, dans un certain domaine, a quelque soin de providence à notre endroit, participe, sous un mode particulier, la propriété du père; car le père est le principe de la génération, et de l'éducation, et de l'enseignement, et de toutes choses qui appartiennent à la perfection de la vie humaine. D'autre part, toute personne constituée en dignité est comme un principe de gouvernement par rapport à certaines choses : tel le prince de la cité, dans les choses civiles; le chef de l'armée, dans les choses de la guerre; le maître, dans les choses de l'enseignement; et il en est de même dans les autres choses. Et de là vient que toutes ces sortes de personnes sont appelées *pères*, en raison de

la ressemblance du soin qu'elles donnent : c'est ainsi qu'au livre IV des *Rois*, ch. v (v. 13), les serviteurs de Naaman lui dirent : *Père, si le prophète l'avait demandé quelque chose de plus difficile*, etc. Il suit de là que comme sous la religion, qui rend à Dieu son culte, se trouve, dans un certain ordre, la piété, qui honore les parents ; de même, sous la piété, se trouve l'observance, qui rend le culte et l'honneur aux personnes constituées en dignité ».

On aura remarqué le fondement que donne saint Thomas à la vertu de l'observance et aux devoirs qui en forment l'objet. Il les fait reposer sur la piété envers les parents, notamment envers le père ; comme il avait fait reposer la piété et les devoirs envers les parents, sur la religion envers Dieu. Il est aisé de voir après cela combien justifiée est la déclaration tant de fois renouvelée par les apologistes catholiques, ou même par les hommes simplement théistes, contre les tenants de l'Étatisme, qui ne reconnaissent aucun droit hors des droits de l'État ou hors des droits que l'État consacre, s'il ne les crée pas. Une telle doctrine, outre qu'elle est le renversement de l'ordre le plus essentiel, a, comme effet nécessaire, d'une part, de laisser en l'air et sans appui rationnel les droits de l'État, et, de l'autre, de dénaturer ces droits, constituant l'État usurpateur et tyrannique. L'État, séparé de Dieu, n'a aucun droit au respect ou au service de ses sujets, puisque son droit n'est qu'une dérivation et une participation du droit qui est celui de Dieu au culte et au service de toute créature. On pourra, il est vrai, même en se renfermant dans le seul ordre humain, dresser ce qu'on pourrait appeler comme une échelle des valeurs parmi les hommes, et fixer là-dessus certaines règles de rapports sociaux. Mais s'il en est qui ne veuillent point se soumettre à ces règles, la raison, manquant de sa première base, demeurera désarmée et il ne restera plus que la seule force matérielle pour les contraindre. De même, l'État, ne reconnaissant pas de principe supérieur à lui, et ne pouvant, sans tout risquer, permettre qu'un principe quelconque s'arroge quelque droit en face ou indépendamment de lui, voudra nécessairement qu'on le tienne pour l'unique source de tous les droits dans la société.

Le père lui-même, dans la famille, n'aura de droits que ceux qu'il plaira à l'État de lui reconnaître. L'État se substituera à tout autre principe ou ne considérera les autres principes d'action que comme délégués par lui. Il voudra tout faire par lui-même; ou, s'il ne le peut pas, il ne cessera de limiter, d'entraver, de paralyser toute action qui émanera d'un autre principe que des siens.

Combien différente est la conception de l'État que saint Thomas vient de nous tracer en quelques mots dans le présent corps d'article. Bien loin d'avoir tous les droits, l'État n'est lui-même qu'une participation, dans certaines sphères particulières, des droits universels que sont ceux du père dans l'ordre de tout ce qui touche à la perfection de la vie humaine. Cette vie humaine, c'est le père qui la donne; ce n'est point l'État. Et parce qu'il la donne, parce qu'il en est le principe, partageant ou participant en cela la gloire souveraine et universelle de Dieu, premier principe de tout être et de toute vie, il faut qu'il participe aussi, par rapport à cette vie humaine à développer et à parfaire, les droits et les prérogatives de Dieu, gouverneur de tout être et de toute vie émanés de Lui. Aussi bien c'est de lui, et de lui seul, que relève immédiatement, par un droit essentiel et naturel, tout ce qui regarde le développement et le perfectionnement de cette vie dont il est l'auteur. C'est à lui qu'appartient le droit inaliénable et que d'ailleurs incombe le devoir sacré dont il aura à rendre compte, de soi, non pas à l'État, mais à Dieu, de veiller à l'éducation, à l'enseignement de son enfant — : *Pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent.*

De ce droit du père émane, comme une participation, le droit de l'État. L'État, en effet, n'a à intervenir que pour *aider* le père, pour *achever* dans l'ordre du perfectionnement de la vie humaine, ce qu'il serait difficile au père comme tel et tout seul de réaliser. L'État ne doit prendre l'homme à parfaire qu'au moment en quelque sorte où le père aurait peine à y suffire, où son action, d'ordre strictement familial, demande à être complétée par l'action d'ordre social où la vie humaine,

sans rien désavouer de la vie de famille et en conservant au contraire cette vie ou en la concentrant et en la perfectionnant de plus en plus, s'épanouira en vie de la cité ou de la nation. Aussi bien, tandis que l'action du père, dans le perfectionnement de la vie humaine, au regard de la vie de famille, s'étend à tout, l'action de l'État ou de ce qui se rattache à lui et dépend de lui, dans le perfectionnement de la vie humaine, au regard de la vie sociale dans la cité ou la nation, ne s'étendra qu'*à certaines choses déterminées — : Persona in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum : sicut princeps civitatis in rebus civilibus; dux autem exercitus, in rebus bellicis; magister, in disciplinis; et simile est in aliis.* L'État n'a pas à s'occuper directement et immédiatement de la vie humaine en formation; ceci regarde le père. L'État n'a pour office propre que d'organiser la vie publique des hommes déjà formés, en vue du perfectionnement ultérieur et complet de ces hommes, selon qu'ils ont des rapports entre eux, *non comme les ont entre eux les membres d'une même famille*, car à cela, naturellement le père doit suffire; *mais comme les ont entre eux les chefs ou les membres de diverses familles.* C'est, en effet, de familles, que la cité se compose. Et l'État a pour objet propre le bien de la cité. Il n'est principe de gouvernement que pour cet ordre et dans cet ordre. Hors de là, il usurpe et empiète sur des droits sacrés antérieurs et supérieurs aux siens. Ce n'est que d'une façon indirecte et en facilitant dans sa plus haute perfection et dans son plein épanouissement la vie des chefs de famille ou des membres de la famille vivant de la vie de la cité, que l'État peut agir sur le perfectionnement de la vie humaine dans la famille.

L'*ad primum* nous redit d'un mot l'ordre qui relie entre elles la religion, la piété et l'observance. « Comme il a été dit plus haut (q. 101, art. 3, *ad* 2um), que la religion est appelée du nom de piété, par mode de suréminence, et que cependant la piété proprement dite se distingue de la religion; pareillement, aussi, la piété, au titre d'une certaine excellence, peut être appelée du nom d'observance, et cependant l'observance proprement dite se distingue de la piété ». — Nous verrons, d'une

façon plus explicite, à l'article 3, les rapports qui existent entre la piété et l'observance.

L'*ad secundum* va nous préciser le sens des mots *personnes constituées en dignité*, par lesquels nous désignons l'objet de la vertu d'observance. « Lorsque quelqu'un est constitué en dignité, il n'a pas seulement, de ce fait, une certaine excellence d'état » ou de situation et de valeur personnelle : « il a encore un certain pouvoir de gouvernement par rapport à d'autres qui lui sont soumis. Et c'est pour cela que la raison de principe lui convient, en tant qu'il est gouverneur d'autres hommes. Du fait, au contraire, que quelqu'un a la perfection de la science ou de la vertu, il n'obtient pas la raison de principe à l'endroit des autres, mais seulement une certaine excellence en lui-même. Et c'est pour cela que d'une façon spéciale est assignée une vertu destinée à rendre l'honneur et le culte à ceux qui sont constitués en dignité. — Toutefois, ajoute saint Thomas, parce que la science et la vertu et toutes les autres choses de ce genre rendent quelqu'un apte à l'état de la dignité, le respect que l'on rend à certains hommes, en raison de n'importe quelle excellence qui est en eux, appartient à la même vertu ». — Cela donc qui motive proprement la vertu d'observance et les devoirs qu'elle rend, c'est la raison d'autorité. Quiconque a autorité sur d'autres hommes, en deçà de l'autorité du père dans la famille, est l'objet propre de la vertu d'observance ; et, parce que toute excellence qui existe dans un sujet le rend d'une façon plus ou moins directe digne et susceptible d'acquérir sur les autres l'autorité du gouvernement, à cause de cela toute excellence du sujet, de quelque nature qu'elle soit, qui appartient à l'ordre de la science ou de la vertu, motivera elle aussi sous une certaine forme les devoirs que rend l'observance.

L'*ad tertium* marque la différence qui existe entre la vertu dont nous parlons et la justice au sens strict, qu'il s'agisse de la justice particulière ou de la justice légale. — « A la justice spéciale » ou particulière, « il appartient de rendre ce qui est dû à quelqu'un, selon l'égalité absolue : chose qui ne peut se se faire à l'endroit des hommes vertueux et à l'endroit de ceux

qui usent bien de l'état de la dignité ou du pouvoir »; car les bienfaits qu'on en reçoit dépassent tout ce que nous pouvons leur rendre : « comme il a été dit », dans un sens plus excellent d'ailleurs, « pour Dieu et pour les parents. Et voilà pourquoi ce devoir appartient à une vertu adjointe; non à la justice spéciale, qui est la vertu principale », dans l'ordre de la justice, où l'on appelle vertu principale celle qui peut acquitter et éteindre la dette envers autrui dans sa totalité. — « Quant à la justice légale, elle s'étend aux actes de toutes les vertus, comme il a été dit plus haut » (q. 58, art. 5, 6); et ceci, manifestement, ne convient pas à l'observance.

La vertu d'observance est une vertu spéciale, distincte de toutes les autres, parce qu'elle a, dans l'ordre de la justice, une raison spéciale de dette qu'elle travaille à rendre. Cette raison spéciale de dette est constituée par une certaine participation de l'autorité propre au père dans le gouvernement de la vie humaine; et on la trouve existant, d'une manière formelle et expresse, en tous ceux qui, par état ou par fonction, doivent vaquer au gouvernement de la vie humaine dans telle ou telle de ses sphères; comme aussi, d'une manière éloignée et virtuelle, en tous ceux qui émergent au-dessus des autres par quelque qualité spéciale de l'esprit ou du cœur. — Mais que sera-ce donc que cette vertu d'observance devra rendre aux personnes qui en sont l'objet. Il faut qu'elle travaille à s'acquitter de ce qu'elle leur doit, en raison de leur dignité ou de leur excellence; mais que leur doit-elle, et que faut-il qu'elle leur rendre à ce titre? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il appartient à l'observance de rendre le culte et l'honneur à ceux qui sont constitués en dignité?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas à l'observance de rendre le culte et l'honneur à ceux qui sont

constitués en dignité ». — La première arguë de ce que, « comme saint Augustin le marque, au livre X de *la Cité de Dieu* (chap. I), nous sommes dits cultiver ceux que nous avons en un certain honneur; et, par suite, il semble que l'honneur est la même chose que le culte. C'est donc mal à propos qu'on détermine que l'observance rend à ceux qui sont constitués en dignité le culte et l'honneur ». — La seconde objection déclare qu' « il appartient à la justice de rendre ce qui est dû. Par conséquent, cela appartient aussi à l'observance, qui est assignée comme une partie de la justice. Or, nous ne devons point le culte et l'honneur à tous ceux qui sont constitués en dignité, mais seulement à ceux qui nous sont préposés. C'est donc mal à propos qu'il est déterminé que l'observance rend le culte à ces personnes », sans faire de distinction. Cette objection nous vaudra une réponse fort intéressante. — La troisième objection dit qu' « à nos supérieurs constitués en dignité, nous devons non seulement l'honneur, mais aussi la crainte et une certaine rémunération ou rétribution de dons; conformément à cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 7) : *Rendez à tous ce qui est dû; à qui le tribut, le tribut; à qui l'impôt, l'impôt; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur*. Nous leur devons aussi le respect et la soumission; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XIII (v. 17) : *Obéissez à ceux qui vous sont préposés, et soyez-leur soumis*. C'est donc mal à propos qu'il est déterminé » seulement « que l'observance rend le culte et l'honneur ».

L'argument *sed contra* apporte encore l'autorité de « Cicéron », qui « dit (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII) que *l'observance est la vertu qui fait que les hommes entourent d'un certain culte et d'honneur ceux qui les précèdent en dignité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, résumant et précisant encore, d'un mot, le point de doctrine essentiel marqué à l'article précédent, formule une proposition très nette, d'où il va tirer tout l'enseignement du présent article. « A ceux qui sont constitués en dignité, il appartient de gouverner les sujets. Or, gouverner est mouvoir certains êtres à la fin voulue : comme le nautonnier gouverne le navire en le conduisant au port.

D'autre part, tout être qui meut a une certaine excellence et un certain pouvoir sur l'être qui est mû. Il suit de là qu'en celui qui est constitué en dignité, il faut que l'on considère d'abord, l'excellence de l'état avec une certaine puissance sur les sujets; et secondement, l'office même ou l'acte du gouvernement. En raison de l'excellence, leur sera dû l'*honneur*, qui est une certaine reconnaissance de l'excellence de quelqu'un. En raison de l'office du gouvernement, leur sera dû le *culte*, qui consiste en un certain service, alors que l'on obéit à leur commandement et que l'on reconnaît, selon son mode, les bienfaits qu'on en reçoit ». — On le voit, tout se rattache ici au bien du gouvernement. C'est parce que les personnes constituées en dignité sont appliquées à assurer ce bien, qu'on leur doit l'honneur et le culte. On remarquera combien cette doctrine est éloignée de l'erreur révolutionnaire et anarchique, pour laquelle il n'y a qu'un ennemi : l'homme de gouvernement. Ne faisant aucune distinction entre les abus et la chose elle-même, on en vient à méconnaître le plus grand des biens dans la société, sans lequel la société elle-même ne peut être ; savoir : l'autorité. Saint Thomas nous en a dit, d'un seul mot, toute l'excellence, quand il a défini ce que c'était que gouverner : *mouvoir à la fin voulue ceux-là qui sont soumis*.

L'*ad primum* répond que « dans le culte, n'est pas seulement compris l'honneur, mais encore toutes les autres choses, quelles qu'elles soient, qui concernent les actes voulus par lesquels les hommes s'ordonnent entre eux ».

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 80), il y a une double dette. — L'une est légale : l'homme est contraint, par la loi, à rendre cette dette » : elle relève des tribunaux humains et de leur justice. « En cette sorte, l'homme doit l'honneur et le culte aux personnes constituées en dignité, qui ont autorité sur lui » : si bien qu'il est passible de châtiment ou de peine, quand il y manque. — « L'autre dette est morale et provient d'une certaine honnêteté » qui l'impose. Si on y manque, on ne sera point puni d'une peine qui relève des tribunaux humains et de leur justice. Toutefois, la raison le condamne et l'on agit contrairement à ce qu'elle dicte. « De cette

manière, nous devons le culte et l'honneur à « tous » ceux qui sont constitués en dignité, même si nous ne leur sommes point soumis ». — Quiconque parmi les hommes a le périlleux honneur de participer au gouvernement d'autres hommes, doit recevoir de tout être humain, quel qu'il soit, le culte et l'honneur proportionnés à son office ou à sa dignité, quelque étranger qu'il puisse être d'ailleurs et en quelque lieu ou circonstance qu'on le rencontre.

L'*ad tertium* explique qu' « à l'excellence de ceux qui sont constitués en dignité est dû l'honneur, en raison du degré plus élevé qui est le leur; et la crainte, en raison de la puissance qu'ils ont pour contraindre. Et à l'office du gouvernement qu'ils remplissent, est due l'obéissance, qui fait que les sujets se meuvent au commandement des chefs; à cet office sont dus aussi les tributs, qui sont comme la solde de leur travail ».

Voilà donc ce que doit rendre la vertu d'observance aux diverses personnes qui en sont l'objet, selon la diversité des rapports où l'on peut se trouver avec ces personnes, et aussi selon la diversité de leur dignité ou la diversité de leur office. — Un dernier point, fort délicat, nous reste à examiner; et c'est de savoir comment les vertus de piété et d'observance peuvent se comparer entre elles. Quelle sera, de ces deux vertus, celle qui l'emportera sur l'autre? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'observance est une vertu qui l'emporte sur la piété?

Trois objections veulent prouver que « l'observance est une vertu meilleure que la piété ». — La première dit que « le prince, à qui l'on rend le culte par l'observance, se compare au père, qui est honoré par la piété, comme le gouverneur universel se compare au particulier » : le père, en effet, ne gouverne que les membres de la famille, tandis que le prince

gouverne tous les membres de la cité ou de la nation; et, « la famille, que le père gouverne, est une partie de la cité, qui est gouvernée par le prince ». En ce sens, le prince est dit gouverneur *universel;* et le père, gouverneur *particulier;* bien que *dans l'ordre des choses auxquelles s'étend le gouvernement*, le prince ne fasse, au contraire, que *participer* le gouvernement du père, comme nous l'avons vu à l'article premier. « D'autre part, la vertu universelle est supérieure; et ce qui tombe sous elle lui est davantage soumis. Donc l'observance est une vertu qui l'emporte sur la piété ». — La seconde objection arguë un peu dans le même sens et fait remarquer que « ceux qui sont constitués en dignité ont soin du bien commun », qui est celui de la cité; « tandis que les proches appartiennent au bien privé », qui est celui de la famille : « lequel doit être méprisé pour le bien commun; d'où vient que quelques-uns s'exposent eux-mêmes, d'une façon louable, aux périls de la mort, pour le bien commun. Donc l'observance, qui rend le culte à ceux qui sont constitués en dignité est une vertu supérieure à la piété, qui rend le culte aux personnes qui nous sont unies par le lien du sang ». — La troisième objection déclare que « l'honneur et le respect sont dus le plus, après Dieu, aux hommes vertueux. Or, c'est par la vertu d'observance qu'on rend aux hommes vertueux le culte et le respect, comme il a été dit (art. 1, *ad* 2um). Donc l'observance est la vertu principale, après la religion ».

L'argument *sed contra* oppose que « les préceptes de la loi portent sur les actes des vertus. Or, immédiatement après les préceptes de la religion, qui appartiennent à la première table (cf. 1^{a}-2^{ae}, q. 100), vient le précepte d'honorer les parents, qui regarde la piété. Donc la piété suit immédiatement la religion dans l'ordre de la dignité ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner une distinction du plus haut intérêt, et qu'il importe de bien entendre, pour saisir dans sa vraie nature la vertu d'observance. « C'est d'une double manière, nous dit-il, qu'on peut rendre quelque chose aux personnes constituées en dignité. — D'abord, par rapport au bien commun; comme si quelqu'un

les sert dans l'administration de la chose publique », ou dans l'acte même et dans l'office du gouvernement qui est le leur. Dans ce cas, on ne les considère plus sous la raison de personnes particulières, mais comme organes, à des degrés divers et selon la part de gouvernement qui leur revient, de la patrie elle-même. Aussi bien « ce qu'on leur rend alors n'appartient déjà pas à l'observance, mais à la piété, qui rend le culte non seulement au père, mais encore à la patrie », comme il a été dit au premier article de la piété. — « D'une autre manière, quelque chose est rendu aux personnes constituées en dignité, se rapportant spécialement à leur utilité ou à leur gloire personnelle ». Dans ce cas, on les considère comme telles personnes revêtues de la dignité que leur confère leur fonction dans le gouvernement de la chose publique; et même entourées de tout le prestige que peut leur donner leur valeur personnelle ou les services déjà rendus et qu'elles continuent de rendre tous les jours; mais non sous la raison d'organes de la patrie dans l'acte même de leur application au bien public. On les considère, non en fonction de la patrie, si l'on peut ainsi dire, mais en fonction d'elles-mêmes, ou sous leur raison propre et individuelle qui les constitue telles personnes, tels individus. Les services qu'on leur rend s'adressent non plus à la patrie dans leur personne, mais à leur personne même. « Et ceci appartient proprement à l'observance, selon qu'elle se distingue de la piété.

« Il suit de là, poursuit saint Thomas, que la comparaison de l'observance à la piété doit nécessairement se prendre selon les divers rapports qu'ont à nous les diverses personnes que l'une et l'autre vertu regarde. Or, il est manifeste que les personnes des parents et de ceux qui nous sont joints par le sang nous sont unies d'une façon plus substantielle » ou qui nous touche de plus près, « que les personnes qui sont constituées en dignité : car la génération et l'éducation, dont le père est le principe, touchent davantage à la substance, que le gouvernement extérieur » ou la disposition de certaines modalités de notre vie dans nos rapports avec les autres hommes au point de vue de la communauté d'existence que constitue la cité ou

la nation, « dont se trouvent le principe les personnes qui sont constituées en dignité ». Les rapports de famille sont infiniment plus étroits et plus intimes et plus profonds et plus universels dans l'ordre de la disposition de notre vie, que les rapports de société extérieure dans la nation ou la cité. Nous devons infiniment plus, dans l'ordre de la substance de la vie, si l'on peut ainsi s'exprimer, aux parents et aux membres de la famille, qu'aux personnes qui appartiennent à l'État, lesquelles n'ont à s'occuper, proprement, que de l'extérieur de notre vie, ou des conditions d'ordre public qui facilitent aux membres de la famille le plein épanouissement de leur vie personnelle. « Et, à ce titre, conclut saint Thomas, la piété l'emporte sur l'observance, en tant qu'elle rend le culte à des personnes qui nous tiennent de plus près et auxquelles nous avons des obligations plus grandes ».

Pour bien comprendre toute cette doctrine, aux nuances très nombreuses et très délicates, il faut voir les vrais rapports du père ou des parents, de la patrie, et du prince ou de ceux qui gèrent les affaires de la patrie. — Le père ou les parents, ou, d'un mot plus général, la famille, comprend le foyer où notre vie éclôt et s'épanouit d'une façon immédiate. A ce principe, nous devons tout, puisque sans lui nous n'aurions même pas l'être, et que, normalement, c'est par lui que notre être arrive au développement suffisant qui nous permet ensuite de vivre de notre vie personnelle. Les membres de ce principe, qui sont essentiellement le père et la mère, et auxquels graduellement se rattachent les autres, demeurent toujours, par rapport à *notre vie*, dans l'exercice ou les droits de leur fonction. Aussi bien n'avons-nous pas, ici, à distinguer entre les personnes et la fonction, quant au culte et à l'honneur que nous devons leur rendre. — La patrie, au sens le plus profond et le plus compréhensif, s'entend de la terre même où vivent nos parents et où nous vivons aussi nous-mêmes et de tout ce qui constitue les conditions essentielles de leur vie et de la nôtre, soit au point de vue matériel, soit au point de vue intellectuel et moral. Il s'ensuit que tout ce que nous disons des parents doit se dire semblablement de la patrie, puisque c'est à la patrie que nous

devons les parents eux-mêmes et tout ce que les parents nous donnent. — Quant au prince ou aux autres organes qui gèrent, à des titres divers, les affaires de la patrie, nous ne leur devons rien, en plus de ce que nous devons à tout être humain avec lequel nous pouvons être en rapport, qu'en raison de la patrie elle-même. Seulement, c'est d'une double manière qu'ils peuvent dire quelque chose de la patrie par rapport à nous : — ou bien, *comme gérant actuellement* les affaires de la patrie, dans l'exercice même de leur office ou de leur fonction; et, dans ce cas, ce que nous faisons pour eux, ou ce que nous leur rendons comme culte ou comme honneur, va directement, non pas à eux, selon qu'ils sont telles personnes ou tels individus, mais à la patrie elle-même : — ou bien, *comme étant ceux qui gèrent* ou qui ont géré les affaires de la patrie; et, dans ce cas, nous considérons en eux directement, *non pas la patrie elle-même et son bien*, mais *la dignité qui est la leur* et *les droits qui résultent pour eux de ce qu'ils font ou ont fait ou peuvent faire pour la patrie.* Le culte et l'honneur que nous leur rendons au premier titre relève de la piété; le second relève de l'observance.

Ces explications nous permettent d'entendre dans leur pleine lumière les enseignements de saint Thomas soit dans le présent article, soit dans l'article premier, soit dans la question de la piété. Les réponses aux objections vont, elles aussi, s'en trouver pleinement éclaircies.

L'*ad primum* fait observer que « le prince se compare au père comme la vertu universelle à la vertu particulière, quant au gouvernement extérieur » : le père, en effet, ne gouverne que les membres de sa famille; tandis que le prince gouverne tous ceux qui appartiennent à la cité ou à la nation : et cependant, nous l'avons dit, même en ce qui est du gouvernement, la zone de ce qu'il comprend, pour le gouverné lui-même, est, sans proportion, plus étendue quand il s'agit du gouvernement du père; car rien ne lui échappe, tandis que le prince, ou, à plus forte raison, les autres personnes constituées en dignité qui exercent une partie de la puissance publique, n'atteignent que certaines manifestations extérieures de la vie du citoyen, comme il a été marqué à l'article premier de la question pré-

sente. Voilà donc en quel sens il est dit ici que le prince se compare au père comme la vertu universelle à la vertu particulière quant au gouvernement extérieur. S'il s'agit de l'autre fonction du père, nous exclurions totalement la comparaison. Et, en effet, « selon que le père est le principe de la génération, ce n'est plus le prince qui se compare à lui comme la vertu universelle à la vertu particulière, mais la vertu divine, qui est la vertu produisant toutes choses dans l'être ».

L'*ad secundum* fait disparaître totalement l'objection en ramenant ses termes à la distinction du corps de l'article. « Du côté où les personnes constituées en dignité sont ordonnées au bien commun », et s'identifient en quelque sorte à la patrie, comme ayant droit à notre culte et à notre honneur, parce qu'elles sont dans l'acte même de leur fonction publique, « le culte que nous leur rendons appartient, non pas à l'observance, mais à la piété, ainsi qu'il a été dit ». Et donc il n'y a plus à parler d'opposition par rapport à la vertu de piété, comme s'il s'agissait de quelque chose qui lui serait supérieur; tout le bien et toute l'excellence de l'acte dont il s'agit appartient à la piété elle-même.

L'*ad tertium* répond que « l'honneur et le culte que l'on rend ne doivent pas être proportionnés seulement à la personne à qui on les rend, considérée en elle-même; mais aussi selon qu'elle se compare aux autres personnes qui les rendent. Quand bien même donc les hommes vertueux, considérés en eux-mêmes, soient plus dignes d'honneur que les personnes des parents; cependant, les enfants sont plus obligés, en raison des bienfaits reçus et du lien naturel, à rendre le culte et l'honneur aux parents qu'aux hommes vertueux »; et la vertu de piété, qui répond à la première obligation, l'emporte sur la vertu d'observance, qui répond à la seconde.

L'observance a pour objet propre de rendre aux personnes constituées en dignité et, par une sorte de conséquence ou de participation, à toutes les personnes qui se distinguent par quelque mérite ou avantage spécial parmi les hommes, le culte et l'honneur qui leur sont dus, en raison de leur excellence.

C'est la vertu qui a pour objet d'honorer et de servir tout ce qui excelle parmi les hommes. Il est aisé de voir qu'elle implique quelque chose de général, susceptible d'être particularisé. Nous devons maintenant nous occuper de cette particularisation possible de la vertu d'observance, ou de ce que saint Thomas appelle « les parties de l'observance ». A ce sujet, il nous avertit que « nous traiterons : premièrement, de la dulie, qui rend l'honneur et les autres choses qui s'y rapportent, aux personnes supérieures; secondement, de l'obéissance, qui obéit à leur commandement ». — La première étude va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CIII

DE LA DULIE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'honneur est quelque chose de spirituel ou de corporel?
2° Si l'honneur est dû aux seuls supérieurs?
3° Si la dulie, à qui il appartient de rendre l'honneur et le culte aux supérieurs, est une vertu spéciale distincte de la vertu de latrie ou de religion?
4° Si elle se distingue par des espèces?

Ces articles, nous le verrons, présentent l'intérêt le plus vif. Ils compléteront, de la façon la plus heureuse, tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la vertu d'observance, et nous permettront de mieux voir encore les rapports qui existent entre la religion et toutes ces autres vertus qui viennent au-dessous d'elle. — Le premier article s'occupe de l'honneur qui se rend parmi les hommes et qui est, nous le savons déjà, l'objet plus spécial de la vertu d'observance. Nous verrons ensuite dans quels rapports cet honneur se trouve avec la vertu de dulie ; et la vertu de dulie avec les autres vertus qui l'avoisinent. — Voyons d'abord ce que c'est que l'honneur tel qu'on le rend parmi les hommes.

Article Premier.

Si l'honneur implique quelque chose de corporel?

Trois objections veulent prouver que « l'honneur n'implique point quelque chose de corporel ». — La première arguë de ce que « l'honneur est une marque de respect en témoignage de la vertu, comme on peut le tirer d'Aristote, au

livre I de l'*Éthique* (ch. v, n. 5 ; de S. Th., leç. 5). Or, le respect ou la révérence est quelque chose de spirituel ; car le fait de révérer ou de respecter est un acte de la crainte, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 81, art. 2, *ad 1um*). Donc l'honneur est quelque chose de spirituel ». — La seconde objection dit que « d'après Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 15 ; de S. Th., leç. 8), l'*honneur est la récompense de la vertu*. Or, la vertu, qui consiste principalement dans les choses spirituelles, ne peut pas avoir pour récompense quelque chose de corporel ; car la récompense doit être plus excellente que le mérite. Donc l'honneur ne consiste point dans les choses corporelles ». — La troisième objection, fort intéressante, et qui nous vaudra une réponse également des plus intéressantes, dit que « l'honneur se distingue de la louange et aussi de la gloire. Or, la louange et la gloire consistent en des choses extérieures. Donc l'honneur doit consister en des choses intérieures et spirituelles ».

L'argument *sed contra* cite « saint Jérôme », qui, « expliquant ce mot de la première Épître *à Timothée*, ch. v (v. 17) : *Les prêtres qui gouvernent comme il convient doivent recevoir un double honneur*, etc., dit que *l'honneur ici se prend pour l'aumône ou pour le présent*. Or, l'une et l'autre de ces deux choses appartiennent au monde corporel. Donc l'honneur consiste en des choses corporelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'honneur implique un certain témoignage rendu à l'excellence de quelqu'un ; aussi bien les hommes qui veulent être honorés, cherchent le témoignage de leur excellence, comme on le voit par Aristote, au livre I et au livre VIII de l'*Éthique* (ch. v, n. 5 ; de S. Th., leç. 5 ; ch. VIII, n. 2 ; de S. Th., leç. 8). D'autre part, le témoignage se rend devant Dieu ou devant les hommes. Devant Dieu, *qui scrute les cœurs* (*Prov.*, ch. XXIV, v. 12), le témoignage de la conscience suffit. Il suit de là que l'honneur, devant Dieu, peut consister dans le seul mouvement du cœur : en tant que quelqu'un pense intérieurement soit à l'excellence de Dieu, soit aussi à l'excellence de quelque autre devant Dieu. Mais, devant les hommes, nul ne peut porter

quelque témoignage, si ce n'est par des signes extérieurs : tels que les paroles, comme si quelqu'un exprime oralement l'excellence de quelqu'un ; ou les faits, comme sont les inclinations, ou les prévenances, ou autres choses de ce genre ; ou aussi les choses extérieures, comme l'oblation de présents ou de dons, ou l'établissement d'images et de statues, ou autres choses de ce genre. Et, à ce titre, l'honneur consiste en des signes extérieurs et corporels ».

L'*ad primum* fait observer que « la révérence n'est pas la même chose que l'honneur ; mais, d'une part, elle est le principe qui meut à honorer, en tant que la révérence qu'on a pour quelqu'un fait qu'on l'honore ; et, d'autre part, elle est la fin de l'honneur, en tant qu'on honore quelqu'un pour qu'il soit tenu en révérence par les autres ». — Nous avions déjà vu, dans le traité de la religion, cette différence entre la révérence et le culte : l'une appartenant au don de crainte ; et l'autre, à la vertu de religion (q. 81, art. 2, *ad 1um*). — Il ne s'ensuit donc pas, comme le voulait l'objection, que si la révérence ou le respect sont quelque chose de spirituel et non de corporel, il en soit de même de l'honneur, du moins parmi les hommes.

L'*ad secundum* répond par une magnifique remarque d'Aristote, au même endroit que citait l'objection. Et c'est que « l'honneur n'est point la récompense suffisante de la vertu ; mais il ne peut rien y avoir, dans les choses humaines et corporelles, de plus grand que l'honneur : en ce sens que les choses corporelles elles-mêmes sont des signes rendus à l'excellence de la vertu. Or », ajoute saint Thomas, en une parole non moins superbe, « il est dû au bien et au beau qu'on les manifeste », ou qu'on les fasse éclater au dehors, par des signes et des témoignages, « selon cette déclaration marquée en saint Mathieu, ch. v (v. 15) : *On n'allume point une lampe pour la mettre sous le boisseau ; mais on la met sur le chandelier, afin qu'elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison.* Et, pour autant, l'honneur est dit la récompense de la vertu ». — De toutes les récompenses que les hommes doivent à la vertu, celle-là est la plus grande, la plus excellente. Elle est cepen-

dant, comme le notait déjà Aristote, insuffisante. Aussi bien nous savons, par la foi, qu'il est une autre récompense de la vertu, la seule qui soit digne d'elle : et c'est la béatitude. Saint Thomas nous dira plus tard, en une réponse qui rappellera celle que nous venons de voir, que « l'homme vertueux ne doit point rechercher l'honneur comme prix ou récompense de sa vertu ; mais la béatitude, qui est la fin de la vertu » (q. 131, art. 1, *ad 2um*). — Et voilà précisément l'ordre parfait sur cette terre : l'homme vertueux s'appliquant en tout, avec un zèle sans relâche, à la vertu, non seulement pour la beauté de la vertu et pour le bien moral qu'elle constitue, comme le voudraient à des degrés et pour des motifs divers, les scotistes, les kantiens, et les tenants de l'amour pur, mais aussi et finalement pour la conquête de la béatitude à titre de récompense et de couronne ; sans se soucier de ce que font les hommes pour reconnaître sa vertu, tout en faisant lui-même, précisément parce qu'il s'applique à la vertu, ce qu'il faut pour être digne des plus grandes récompenses et par suite des plus grands honneurs que les hommes puissent accorder. Quant aux hommes eux-mêmes, leur devoir est de rendre à la vertu les honneurs les plus grands.

L'*ad tertium* nous marque exactement en quoi consistent et en quoi diffèrent l'honneur, la louange et la gloire, que l'objection voulait opposer. — « La louange se distingue de l'honneur, d'une double manière. D'abord, parce que la louange consiste dans les seuls signes des paroles, tandis que l'honneur consiste en n'importe quels signes extérieurs. Ensuite, parce que la manifestation de l'honneur nous fait rendre témoignage à l'excellence de quelqu'un d'une façon absolue ; tandis que par la louange nous rendons témoignage à la bonté de quelqu'un selon qu'elle dit ordre à la fin, comme nous louons celui qui agit bien en vue de la fin ; et l'honneur porte aussi sur ce qu'il y a de meilleur, qui n'est pas ordonné à une fin, mais qui est déjà établi en sa fin, ainsi qu'on le voit par Aristote, au livre I de l'*Éthique* » et que nous l'avons soigneusement noté plus haut, dans le traité de la religion, q. 91, art. 1, *ad 1um*. — « Quant à la gloire, elle est un effet de l'honneur et

de la louange. Dès là, en effet, que nous rendons témoignage » ou que nous donnons des signes au dehors « de la bonté de quelqu'un, sa bonté éclate dans la connaissance de plusieurs. Et c'est cela que le mot *gloire* implique ; car on dit la *gloire*, comme on dirait la chose *claire* (dans le texte latin *gloria*, *claria*). Aussi bien, sur l'Épître *aux Romains*, ch. I (ou plutôt, ch. XVI, v. 27), la glose de saint Ambroise (ou plutôt de S. Augustin) dit que la gloire est *une connaissance claire accompagnée de louange : clara notitia cum laude* » ; définition de la gloire, qui est demeurée classique. — On aura remarqué ces admirables précisions de doctrine sur l'honneur, la louange, et la gloire ; et la place légitime que ces sortes de biens — les plus grands qui soient parmi les hommes — doivent occuper dans l'ordre de la vie morale.

L'honneur humain, qui est le témoignage rendu parmi les hommes à l'excellence de quelqu'un, doit nécessairement comprendre quelque chose d'extérieur et de corporel. — Mais, cet honneur, à qui sera-t-il dû, proprement, parmi les hommes : est-ce aux supérieurs, et aux seuls supérieurs? La question, ici encore, est du plus haut intérêt, pour tout l'ordre de la vie humaine. Saint Thomas va la résoudre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'honneur proprement est dû aux supérieurs?

Quatre objections veulent prouver que « l'honneur n'est point dû proprement aux supérieurs ». — La première dit que « l'ange est supérieur à n'importe quel homme qui vit sur cette terre ; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XI (v. 11) : *Celui qui est le moindre dans le Royaume des cieux est plus grand que Jean le Baptiste*. Or, l'ange ne permit point à Jean (l'auteur de l'*Apocalypse*) de l'honorer, comme on le voit, au dernier chapitre de l'*Apocalypse* (v. 8, 9). Donc l'honneur n'est point dû aux supérieurs ». — La seconde

objection rappelle que « l'honneur est dû à quelqu'un comme témoignage de sa vertu, ainsi qu'il a été dit (art. préc.; q. 63, art. 3). Or, quelquefois il arrive que les supérieurs ne sont pas des hommes vertueux. Donc l'honneur ne leur est point dû; comme, du reste, il n'est point dû aux démons, qui, cependant, nous sont supérieurs dans l'ordre de nature ». — La troisième objection apporte deux textes de la Sainte Écriture, où « il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 10) : *Prévenez-vous les uns les autres par l'honneur;* et dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 17) : *Honorez tout le monde*. Or, ceci ne serait point à observer, si l'honneur était dû aux seuls supérieurs. Donc l'honneur n'est point dû proprement aux supérieurs ». — La quatrième objection cite divers exemples de la Sainte Écriture, où nous voyons que l'honneur est rendu par des rois à des inférieurs. « Il est dit, en effet, dans le livre de Tobie, ch. I (v. 16), que *Tobie avait dix talents, de ceux dont le roi l'avait honoré*. Nous lisons également, dans le livre d'Esther, ch. VI (v. 11), qu'Assuérus honora Mardochée, et fit crier devant lui : *De cet honneur est digne celui que le roi a voulu honorer*. Donc l'honneur est rendu même à des inférieurs. Et, par suite, il ne semble pas que l'honneur soit dû proprement aux supérieurs ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre I de l'*Éthique* (ch. XII, n. 4; de S. Th., leç. 18), que l'honneur est dû *aux excellents* ou *aux meilleurs* : *optimis* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous expliquer le vrai sens du mot *supérieurs*, dont il est ici question. Il nous rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), l'honneur n'est pas autre chose qu'une certaine protestation » ou manifestation extérieure « de l'excellence de la bonté de quelqu'un ». Il s'ensuit que quiconque excelle en bonté, sera susceptible d'honneur. « Or, l'excellence de quelqu'un peut se considérer, non pas seulement par comparaison à celui qui honore, en telle sorte que soit plus excellent que lui celui qui est honoré; mais aussi à prendre le sujet en lui-même, ou par comparaison à certains autres. Et, dans ce sens, l'honneur est toujours dû à quelqu'un pour quelque excellence ou supériorité. Il

n'est point nécessaire, en effet, que celui qui est honoré soit plus excellent que celui qui l'honore; mais il peut l'être plus que certains autres; ou aussi plus que celui qui l'honore, sous certains rapports, quoique non d'une façon pure et simple ».

L'*ad primum* répond que « l'ange détourna Jean de l'honorer, non d'un honneur quelconque, mais de l'honneur consistant dans l'adoration de latrie qui est due à Dieu. — Ou, aussi, de l'honneur du culte de dulie, pour montrer la dignité de Jean, devenu, par le Christ, l'égal des anges, selon l'espoir de la gloire des enfants de Dieu. Et, à cause de cela, il ne voulait point être adoré de lui comme supérieur ».

L'*ad secundum* déclare que « si les prélats » ou tous autres supérieurs « sont mauvais, ils ne sont pas honorés pour l'excellence de leur vertu propre, mais pour l'excellence de leur dignité, selon laquelle ils sont les ministres de Dieu. Et en eux aussi est honorée toute la communauté à laquelle ils président. — Quant aux démons, ils sont irrévocablement mauvais », et n'ont, de par ailleurs, aucune prélature ou supériorité de dignité par rapport à nous. Aussi bien, « ils doivent être tenus plutôt comme ennemis, qu'honorés » en aucune manière.

L'*ad tertium* dit qu' « en tout homme il se trouve quelque chose qui peut nous le faire considérer comme supérieur; selon cette parole de l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 3) : *Vous tenant par humilité supérieurs les uns les autres*. Et, à ce titre, tous doivent aussi se prévenir dans l'honneur à se rendre ». — Comme la société des hommes se transformerait, si tous s'inspiraient, dans la pratique, de ces merveilleux enseignements : au lieu du règne de l'envie et du sot orgueil, ce serait une émulation réciproque d'égards et de prévenances dans la déférence et la politesse la plus exquise.

L'*ad quartum* fait observer que même « les personnes privées peuvent être honorées par les rois, non qu'elles leur soient supérieures dans l'ordre de la dignité, mais en raison de quelque excellence de vertu qui se trouve en elles. Et c'est ainsi que Tobie et Mardochée furent honorés par des rois ». On con-

naît, sur ce dernier trait, les beaux vers de Racine. Assuérus interroge l'orgueilleux Aman.

Que doit faire un prince magnanime
Qui veut combler d'honneurs un sujet qu'il estime?
Par quel gage éclatant et digne d'un grand roi,
Puis-je récompenser le mérite et la foi?
Ne donne point de borne à ma reconnaissance,
Mesure tes conseils sur ma vaste puissance.

Et Aman, de répondre, pensant bien que c'est lui que le roi veut ainsi honorer :

Seigneur, je cherche, j'envisage
Des monarques persans la conduite et l'usage.
Mais à mes yeux en vain je les rappelle tous :
Pour vous régler sur eux, que sont-ils près de vous?
Votre règne aux neveux doit servir de modèle.
Vous voulez d'un sujet reconnaître le zèle.
L'honneur seul peut flatter un esprit généreux.
Je voudrais donc, Seigneur, que ce mortel heureux
De la pourpre aujourd'hui paré comme vous-même,
Et portant sur le front le sacré diadème,
Sur un de vos coursiers pompeusement orné,
Aux yeux de vos sujets dans Suse fût mené;
Que pour comble de gloire et de magnificence,
Un seigneur éminent en richesse, en puissance,
Enfin de votre empire après vous le premier,
Par la bride guidât son superbe coursier,
Et lui-même, marchant en habits magnifiques,
Criât à haute voix dans les places publiques :
Mortels, prosternez-vous. C'est ainsi que le roi
Honore le mérite et couronne la foi.

Mais Assuérus de répondre :

Je vois que la sagesse elle-même t'inspire.
Avec mes volontés ton sentiment conspire.
Va, ne perds point de temps. Ce que tu m'as dicté,
Je veux de point en point qu'il soit exécuté.
La vertu dans l'oubli ne sera plus cachée.
Aux portes du palais prends le juif Mardochée :
C'est lui que je prétends honorer aujourd'hui,
Ordonne son triomphe et marche devant lui.

Que Suse par ta voix de son nom retentisse
Et fais à son aspect que tout genou fléchisse.

Esther, acte II, scène v.

Il est une vertu qui a pour objet propre de rendre aux supérieurs l'honneur qui leur est dû. Cette vertu, nous la connaissons déjà : c'est l'observance. Mais c'est aussi la vertu de dulie. Et nous nous occupons même tout spécialement de cette dernière vertu dans la question actuelle. Comment concevoir le rapport de ces diverses vertus entre elles, alors qu'elles semblent avoir un même objet. C'est ce qu'il nous reste à considérer. Et, là-dessus, nous examinerons deux choses : si la vertu de dulie est une vertu spéciale ; et si elle-même se distingue en plusieurs vertus. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la dulie est une vertu spéciale distincte de la vertu de latrie ?

Saint Thomas compare directement la vertu de dulie à la vertu de latrie, parce que toutes deux impliquent une raison de *service*, et de service à l'endroit d'un *maître* ou d'un *seigneur*. C'est cette forme spéciale d'*honneur*, qui est ici considérée, tout en comprenant aussi, bien entendu, l'honneur au sens plus général mentionné dans les deux premiers articles.

Trois objections veulent prouver que « la dulie n'est pas une vertu spéciale, distincte de la vertu de latrie ». — La première cite « la glose », qui, « sur cette parole du psaume (VII, v. I) : *Seigneur, mon Dieu, j'ai espéré en vous*, dit : *Seigneur de toutes choses par la puissance, à qui est due la dulie ; Dieu, par la création, à qui est due la latrie*. Or, il n'est pas une vertu distincte qui soit ordonnée à Dieu selon qu'Il est le Seigneur, et une autre qui soit ordonnée à Lui selon qu'Il est Dieu. Donc la dulie n'est pas une vertu distincte de la latrie » ou de la religion. — La seconde objection déclare que « d'après Aristote,

au livre VIII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 8), *être aimé est semblable à ce qui est être honoré*. Or, c'est une même vertu de charité qui fait aimer Dieu et aussi le prochain. Donc la dulie, qui honore le prochain, n'est pas une autre vertu que la vertu de latrie, qui honore Dieu ». — La troisième objection fait observer que « c'est un même mouvement qui va vers l'image et vers la chose dont elle est l'image. Or, par la dulie, l'homme est honoré en tant qu'il est à l'image de Dieu; il est dit, en effet, au livre de *la Sagesse*, ch. II (v. 22, 23), au sujet des impies, qu'*ils n'ont pas jugé l'honneur des âmes saintes; car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, et Il l'a fait à l'image de sa ressemblance*. Donc la dulie n'est pas une vertu distincte de la vertu de latrie, qui honore Dieu ».

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Augustin » qui « dit, au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. I), *que autre est le service qui est dû aux hommes, en raison duquel l'Apôtre commande aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres, et qui, en grec, porte le nom de dulie; et autre la latrie, qui est le service se rapportant à Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur le grand principe, énoncé plus haut (q. 101, art. 3), que « là où se trouve une autre raison de dette, il est nécessaire qu'il s'y trouve une autre vertu qui rende cette dette. Or, la raison qui fait que le service est dû à Dieu et qu'il est dû à l'homme est une raison autre; comme est autre la raison qui fait que Dieu est Maître ou Seigneur, et que l'homme l'est aussi. C'est qu'en effet, Dieu a le domaine plein et principal par rapport à toute créature et pour tout ce qui est en elle; car elle est totalement soumise à sa puissance. L'homme, au contraire, participe seulement une certaine similitude du domaine divin, selon qu'il a un pouvoir particulier sur quelque homme ou sur quelque créature. Il suit de là que la dulie qui rend le service dû à l'homme ayant raison de maître est une autre vertu que la latrie qui rend le service dû au domaine divin. Et c'est une espèce de l'observance. Par l'observance, en effet, nous honorons toutes les personnes qui excellent en dignité; par la dulie proprement dite, les esclaves vénèrent leurs maîtres : le mot

grec δουλία désignant la même chose que le mot latin *servitus* », en français *servitude*. — On le voit : la dulie proprement dite était la vertu réglant les rapports de l'esclave envers son maître; on peut l'entendre aussi, dans un sens plus large, de la vertu réglant les rapports des serviteurs envers leurs maîtres. — Nous aurons à préciser encore les diverses acceptions du mot *dulie*, à l'article suivant.

L'*ad primum* explique que « comme la religion est appelée du nom de piété par excellence, en tant que Dieu a par excellence la raison de Père; de même, aussi, la latrie est appelée dulie par excellence, en tant que Dieu est par excellence le Seigneur et le Maître. Mais la créature ne participe pas la puissance de créer, en raison de laquelle on doit à Dieu la latrie. Et c'est à cause de cela que la glose en question a fait la distinction que l'objection rappelait, attribuant la latrie à Dieu, en raison de la création, qui ne se communique pas à la créature; et la dulie, en raison du domaine, qui est communiqué à la créature » par participation.

L'*ad secundum* fait observer que « la raison d'aimer le prochain », dans l'amour de charité, « est Dieu : car nous n'aimons, dans le prochain, par la charité, que Dieu » et ce qui est le bien de Dieu. « Et c'est pour cela que c'est la même charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain. Mais il est d'autres amitiés, différentes de la charité, selon d'autres raisons qui font qu'on aime les hommes. Et, pareillement, la raison du service rendu à Dieu et du service rendu à l'homme, étant toute autre, et de même la raison de les honorer, on n'aura pas une même vertu pour la latrie et la dulie ».

L'*ad tertium* dit que « le mouvement qui est vers l'image en tant qu'image se rapporte à la chose dont elle est l'image; mais tout mouvement qui est vers l'image n'est point vers elle en tant qu'image. Et voilà pourquoi quelquefois le mouvement qui est vers l'image est distinct spécifiquement du mouvement qui est vers la chose » : tel, par exemple, le mouvement qui est vers l'image sous sa raison d'œuvre d'art, ou sous sa raison de telle matière. « Et, précisément, nous disons que l'honneur ou la sujétion de la dulie regarde, d'une façon absolue, une

certaine dignité de l'homme » selon qu'il est en lui-même et distinctement de Dieu. « C'est qu'en effet, bien que selon cette dignité, l'homme soit à l'image ou à la ressemblance de Dieu, cependant l'homme qui rend à un autre le respect » en raison de la dignité qui est en lui, « ne rapporte pas toujours cela à Dieu d'une façon actuelle. — On peut dire aussi que le mouvement qui est vers l'image est » toujours « d'une certaine manière vers la chose » dont elle est l'image ; « mais » l'inverse n'est pas vrai, et « le mouvement qui est vers la chose n'a pas à être vers l'image. Il suit de là que le respect que l'on rend à quelqu'un en tant qu'il est à l'image de Dieu », ou en raison de ce par quoi il est à son image, « rejaillit ou remonte d'une certaine manière jusqu'à Dieu ; mais il est cependant un autre hommage qui est rendu à Dieu Lui-même, et qui n'appartient en aucune manière à l'image » : c'est cet hommage qui constitue le culte de latrie ; tandis que l'autre est celui de dulie.

La dulie, qui rend à un maître humain ou créé le service qui lui est dû, est distincte essentiellement de la vertu de latrie ou de religion, qui rend le service dû au Maître souverain et incréé. — Mais cette vertu de dulie, ainsi appliquée au service du maître humain ou créé, est-elle une vertu qui soit une et qui termine un ordre de vertu ; ou faut-il la concevoir comme une vertu, en quelque sorte générique, qui comprendrait sous elle d'autres espèces. En répondant à cette question, saint Thomas achèvera de préciser tout ce qui a trait aux rapports de la dulie avec l'observance et avec la religion. — Sa réponse va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la dulie a diverses espèces ?

Trois objections veulent prouver que « la dulie a diverses espèces ». — La première arguë de ce que « par la dulie on rend au prochain l'honneur. Or, les divers prochains sont

honorés selon des raisons diverses : tels le roi, le père, le maître ; comme on le voit par Aristote au livre IX de l'*Éthique* (ch. II, n. 7 ; de S. Th., leç. 2). Puis donc que la diverse raison de l'objet diversifie l'espèce de la vertu, il semble que la dulie se divise en vertus qui diffèrent d'espèce ». — La seconde objection dit que « le milieu diffère spécifiquement de l'extrême ; c'est ainsi que le pâle diffère spécifiquement du blanc et du noir. Or, l'hyperdulie semble être le milieu entre la latrie et la dulie : on la rend, en effet, aux créatures qui ont une affinité spéciale par rapport à Dieu ; comme à la bienheureuse Vierge, en tant qu'Elle est la Mère de Dieu. Donc il semble que les dulies soient différentes d'espèce : l'une, pure et simple ; et l'autre, hyperdulie ». — La troisième objection fait remarquer que « comme dans la créature raisonnable, se trouve l'image de Dieu, en raison de laquelle on l'honore ; de même, aussi, dans la créature dénuée de raison se trouve le vestige ou la trace de Dieu. Or, autre est la raison de ressemblance marquée dans le nom d'image et autre la raison de ressemblance marquée dans le nom de vestige. Il faudra donc aussi que nous ayons, à ce titre, diverses espèces de dulie ; alors surtout qu'à certaines créatures dénuées de raison l'honneur est rendu, comme au bois de la sainte Croix, et à d'autres de ce genre ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « la dulie se divise contre la latrie. Or, la latrie ne se divise point en diverses espèces. Donc la dulie non plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la dulie peut se prendre d'une double manière. — D'abord, d'une façon commune, selon qu'elle rend le respect et la révérence à n'importe quel homme, en raison d'une certaine excellence. Et, entendue de la sorte, elle comprend sous elle la piété, et l'observance et toute autre vertu qui rend à l'homme le respect. A ce titre, elle a des parties diverses en espèce. — D'une autre manière, elle peut se prendre dans un sens strict, selon que par elle l'esclave rend au maître le respect ; car le mot *dulie* signifie *servitude*, comme il a été dit (art. 3). Entendue de la sorte, elle ne se divise point en diverses parties, mais elle est

une des espèces de l'observance, marquée par Cicéron (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII) : pour cette raison que l'esclave révère son maître, à un autre titre que le soldat son chef, et l'élève son maître, et ainsi des autres rapports du même genre ».

L'*ad primum* répond que « l'objection procède de la dulie prise d'une façon commune ».

L'*ad secundum* déclare que « l'hyperdulie est la plus excellente des espèces de la dulie prise d'une façon commune. Car le respect qui est dû à l'homme en raison de l'affinité qui l'unit à Dieu, est de tous le plus grand ».

L'*ad tertium* dit qu' « à la créature dénuée de raison, si on la considère en elle-même, aucun honneur, ou aucune sujétion, n'est dû de la part de l'homme ; bien plus toute créature de cette espèce est naturellement soumise à l'homme. — Que si la Croix du Christ est honorée, c'est du même honneur qui est rendu au Christ ; comme la pourpre du roi est honorée du même honneur que le roi, ainsi que le dit saint Jean Damascène, au livre IV » (*de la Foi Orthodoxe*, ch. III).

La doctrine de cet article jointe à celle des articles précédents nous permet de fixer dans leur plénitude les divers sens du mot dulie, et les multiples vertus auxquelles il peut être appliqué. La dulie implique essentiellement la raison de service. Mais le service peut se prendre en des sens très divers selon la nature des personnes que l'on sert. — Il y a d'abord le service de Dieu, qui se dira au sens le plus parfait et le plus compréhensif de ce mot. La dulie, entendue au sens de ce service, n'est pas autre que la vertu de *religion*. C'est au nom de cette vertu que nous sommes dits et que nous sommes les serviteurs de Dieu. — Vient ensuite le service de la créature et plus spécialement de la créature humaine qui nous tient de plus près. Ce service est appelé, lui aussi, du nom général de dulie. Mais, parce qu'il est une créature dont les titres à notre service sont absolument exceptionnels, en raison de l'affinité qui l'unit à Dieu, savoir la glorieuse Vierge Marie, honorée de l'insigne dignité de la maternité divine, le service que nous lui rendrons sera l'objet d'une vertu spéciale, distincte de la

religion et aussi des autres dulies, venant tout de suite au-dessous de la religion et au-dessus des autres espèces de dulie, et que nous appellerons, à cause de cela, du nom d'*hyperdulie*. — Au-dessous de cette première espèce de la dulie appliquée à la créature, viendra la dulie dont nous honorerons les anges et les saints qui jouissent déjà de la vision de Dieu dans le ciel ; à laquelle se rapportera aussi la dulie dont nous honorons les saints personnages qui vivent encore sur cette terre. — Puis, dans l'ordre strictement humain, nous aurons la dulie dont l'objet est le service des parents et de la patrie : elle prend le nom spécial de *piété*. — A la suite et au-dessous de cette dulie, viendra celle qui a pour objet le service de tout être humain selon que se trouve en lui quelque raison d'excellence ; et, de ce chef, nous avons la vertu d'*observance*. — Cette vertu d'observance, espèce particulière de la dulie au sens général dont nous parlons, comprend elle-même de multiples espèces, selon les diverses raisons d'excellence ou de supériorité qui peuvent se trouver en quelque être humain ; telle l'excellence du roi, ou celle du chef d'armée, ou celle du maître qui enseigne, ou celle du savant, ou celle de l'homme vertueux. — Mais parmi toutes ces excellences ou ces supériorités, il en est une d'un ordre tout à fait spécial : celle du maître qui a pouvoir sur des esclaves. Ici, nous aurons l'espèce de dulie la plus déterminée ou celle qui se prend dans le sens le plus strict et le plus rigoureux. On peut même dire que c'est en raison d'elle et selon que la raison de service est participée en elle, que les autres espèces de la dulie au sens large, en empruntent le nom. Il n'est même pas jusqu'à la dulie la plus excellente de toutes, dont le nom n'ait été emprunté à la dulie qui porte sur le service de l'esclave à l'endroit de son maître. Car, quelle que puisse être la rigueur de l'obligation qui lie l'esclave humain à son maître, elle ne saurait approcher de la rigueur qui lie toute créature au service de Dieu. Par contre, nous emprunterons ce même nom de *serviteur* dont l'aspect se rapproche du mot latin *servus*, appliqué à l'ancien esclave, pour désigner un autre rapport de service, dans l'ordre humain, distinct de tous les autres, et qui, pratiquement, aujourd'hui, constitue

l'espèce ultime de la vertu de *dulie*. — Mais nous voyons, par ces multiples acceptions, la place que doit occuper dans la vie humaine, ce qui correspond au mot de *dulie* ou de *service*. Il n'est aucun être créé, ni non plus aucun être humain, qui soit dispensé de servir. C'est même dans sa fidélité à servir que consiste pour l'homme en particulier sa vraie perfection et sa gloire, dans l'ordre du mérite ou de la vertu. — Servir Dieu ; servir Marie ; servir les anges et les saints ; servir ses parents et sa patrie ; servir, au sens d'un service d'honneur, tout être humain selon le degré de sa dignité ou de son excellence : et, à ce titre, se dire et se montrer, au beau sens de ce beau mot de notre belle langue française, si polie et si chrétienne, le *serviteur* de tous ; mais servir aussi, dans un sens plus concret, ses maîtres, quand on est d'une condition sociale qui nous fait avoir des maîtres au sens social de ce mot, — voilà l'objet propre de la grande vertu de dulie. — Parmi ces divers services, ou parmi les modes de servir qui peuvent leur convenir, il en est un très spécial, qui va faire lui-même l'objet d'une autre grande vertu. C'est le service ou le mode de servir qui consiste à faire la volonté du supérieur qui commande. La vertu qui s'y réfère porte le nom d'obéissance. Nous allons nous en occuper dans la question qui suit.

QUESTION CIV

DE L'OBÉISSANCE

Cette question comprend six articles :

1° Si l'homme doit obéir à l'homme ?
2° Si l'obéissance est une vertu spéciale ?
3° De sa comparaison aux autres vertus.
4° S'il faut obéir à Dieu en toutes choses ?
5° Si les sujets sont tenus d'obéir à leurs prélats en toutes choses ?
6° Si les fidèles sont tenus d'obéir aux puissances séculières ?

Le seul titre de ces articles en fait pressentir la portée. Elle nous apparaîtra dans toute son ampleur à mesure que nous lirons leur texte. — Les trois premiers articles traitent de l'obéissance en général ; les trois autres, de certaines conditions de l'obéissance prise en particulier, selon les divers sujets auxquels elle s'applique. — Pour l'obéissance en général, saint Thomas examine son objet, sa raison de vertu, et sa comparaison avec les autres vertus. — D'abord, son objet. Il va faire la matière de l'article premier.

Article Premier.

Si un homme est tenu d'obéir à un autre?

Comme toujours, dès ce premier article, saint Thomas se porte à ce qui constitue le dernier fond de la question. Et il va nous exposer le point de doctrine le plus essentiel pour ruiner l'une des erreurs modernes les plus néfastes : celle de l'individualisme roussien exposé par son auteur dans le fameux

Contrat social. Mais venons tout de suite à la lettre de notre saint Docteur.

Trois objections du plus haut intérêt veulent prouver qu' « un homme n'est pas tenu d'obéir à un autre ». — La première déclare qu' « il ne faut rien faire qui soit contraire à l'institution divine. Or, l'institution divine a ceci, que l'homme est régi par son conseil ; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. xv (v. 14) : *Dieu, au commencement, a créé l'homme, et l'a laissé dans la main de son conseil*. Donc un homme n'est point tenu d'obéir à un autre homme ». — La seconde objection dit que « si un homme était tenu d'obéir à un autre, il faudrait qu'il eût la volonté de celui qui commande pour règle de son action. Or, seule, la volonté divine, qui est toujours droite, est la règle de l'action humaine. Donc l'homme n'est tenu d'obéir qu'à Dieu ». — La troisième objection fait remarquer que « les services, plus ils sont gratuits, plus ils sont agréés. Or, ce que l'homme fait par devoir n'est point gratuit. Si donc l'homme était tenu par devoir d'obéir à d'autres dans l'accomplissement des œuvres bonnes, de ce fait serait rendue moins agréable » et moins méritoire « l'œuvre bonne qui s'accomplirait par obéissance. Donc l'homme n'est point tenu d'obéir à un autre ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est prescrit, *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 17) : *Obéissez à ceux qui vous sont préposés, et soyez-leur soumis* ».

Au corps de l'article, saint Thomas établit une comparaison entre les actions des êtres naturels ou physiques et les actions proprement humaines, d'où il inférera avec une rigueur inéluctable la conclusion attendue. « De même, dit-il, que les actions des choses naturelles procèdent des puissances naturelles ; de même aussi les opérations humaines procèdent de la volonté de l'homme. Or, il a fallu que dans les choses naturelles, les êtres supérieurs meuvent à leurs actions les êtres inférieurs, par l'excellence de la vertu naturelle qui leur a été conférée par Dieu ». C'est là, nous l'avons vu, quand il s'est agi de la distinction des choses, dans l'œuvre de Dieu, la raison même de l'ordre qui règne parmi ces choses et qui constitue la forme

même du bien de l'univers [cf. I p., q. 47, art. 3; t. III de notre *Commentaire*, p. 115 et suiv., où nous avons reproduit, sur la foi du manuscrit du Mont-Cassin, cet article si essentiel, et qu'on ne trouve qu'en note dans la dernière édition léonine de la *Somme théologique*]. « Il faudra donc aussi, conclut une première fois saint Thomas, que dans les choses humaines les supérieurs meuvent les inférieurs par leur volonté, en vertu de l'autorité que Dieu leur aura conférée ». Il le faudra, sous peine de supprimer tout ordre parmi les choses humaines. Ou il n'y aura aucun ordre parmi elles; et alors ce sera l'état sauvage, l'anarchie la plus absolue; ou leurs volontés, toujours susceptibles de défection morale et de compétitions sans nombre, en raison des passions opposées et des intérêts divers, devront être subordonnées, en telle sorte que parmi elles, en vertu même de l'institution divine, les unes, supérieures aux autres et ayant autorité sur elles, les meuvent à leurs actions volontaires; comme, dans l'ordre des agents naturels et physiques, ceux dont la vertu est plus haute meuvent les autres à leurs actions.

Cet ordre des volontés est institué par Dieu, autant et plus encore que l'ordre des agents physiques. Toutefois, il y a une différence entre les deux. Dans la constitution de l'ordre des agents physiques, ceux-ci n'ont eux-mêmes aucune part. Au contraire, dans la constitution de l'ordre des volontés, les volontés elles-mêmes peuvent concourir. Ce qui est essentiel, et absolument indépendant des volontés humaines, c'est qu'il y ait un certain ordre parmi elles, les unes ayant raison de supérieures par rapport aux autres, ou ayant sur elles autorité. La nécessité d'une autorité parmi les hommes découle de leur nature même, qui ne dépend évidemment pas de leur volonté, mais qui est proprement l'œuvre de Dieu. Cette nature demande qu'ils vivent en société. Et la société ne se conçoit pas sans qu'il y ait ordre et par conséquent subordination entre les divers hommes. — Mais s'il s'agit de tel ordre ou de telle subordination parmi eux, leur constitution pourra être très diverse, selon la diversité des conditions et des circonstances. Il est un certain ordre, ou une certaine subordination, qui

est exclusivement l'œuvre de la nature et par conséquent de Dieu lui-même. C'est l'ordre ou la subordination des volontés, dans la famille, entre les parents et les enfants; et, dans un ordre moins strict, mais naturel aussi, quand une fois la société ou l'union existe en fait, entre le mari et la femme, ou le chef de la famille et tout ce qui vit dans cette famille. De même, la subordination des volontés dans la patrie, entre tout ce qui est né dans cette patrie et celui ou ceux qui agissent en son nom, quel que soit le degré d'autorité qu'ils y participent. Cet ordre ou cette subordination est quelque chose de naturel que n'a point fait la volonté de celui qui s'y trouve avec la raison d'inférieur, puisque c'est le fait même de sa naissance qui le constitue tel. — En dehors de ce côté essentiel des deux sociétés naturelles que sont la famille et la patrie, toutes les autres sociétés existant parmi les hommes, ou encore les modifications d'ordre humain dans l'organisation soit du gouvernement de la famille soit du gouvernement de la patrie, pourront avoir une part et une part très grande d'intervention de l'homme. Jamais, cependant, cette intervention ne fera, comme l'ont voulu les philosophes de l'école roussienne, que l'autorité soit la résultante ou l'effet d'un contrat existant parmi les associés, en vertu duquel chacun d'eux transférerait en tout ou en partie le pouvoir qu'il a sur lui-même et ferait que l'autorité du supérieur n'est qu'une simple délégation donnée par les inférieurs, ou plutôt, car il n'y a plus, dans une telle conception, à parler de supérieurs et d'inférieurs, une personnification ou une représentation de volontés multiples, dont toutes et chacune ont un titre identique et égal à mouvoir ou à commander. Une telle conception de l'autorité est sa négation même. Car, saint Thomas vient de nous en donner ici la raison profonde et essentielle, l'autorité n'existe que là où se trouve un ordre de supériorité et d'infériorité. Et comme, d'autre part, la société n'est point possible sans une autorité, il faut de toute nécessité qu'en toute société, si librement constituée qu'elle puisse être d'ailleurs, il y ait un ordre de supériorité et d'infériorité parmi ceux qui la composent. Même quand il s'agit d'une société où l'autorité réside dans la totalité de ses

membres, il faudra que la raison de supériorité et d'infériorité intervienne. Ne parler que d'égalité serait ne pas s'entendre. Il est vrai que, dans ce cas, ce seront les mêmes sujets qui seront supérieurs et inférieurs. Mais ce ne sera point sous la même raison ni en même temps. Ils seront supérieurs, constituant la volonté ayant autorité, quand ils seront réunis et feront acte de corps ; et, au contraire, ils n'auront plus que la raison d'inférieurs quand ils seront pris isolément et à titre de membres. C'est ce que nous a déclaré nettement saint Thomas dans le *Traité des Lois*, *1ª-2ªᵉ*, p. 97, art. 3, *ad 3ᵘᵐ*. Or, dans ce cas, comme en tout autre cas, l'autorité, en tant qu'autorité, est une chose qui vient de Dieu ; et la volonté ayant autorité — qu'elle soit individuelle ou collective — est une participation ou une dérivation de la première volonté, qui, seule, donne, en première source, à une volonté créée le droit de mouvoir d'autres volontés.

Cette motion d'une volonté par une autre, qui se fait par la raison et la volonté, consiste essentiellement en ce que l'une commande et l'autre obéit ; car « mouvoir par la raison et la volonté, c'est commander », nous dit saint Thomas ; ce qui implique nécessairement qu'être mû, dans cet ordre, c'est obéir : obéir, en effet, n'est pas autre chose que soumettre sa volonté à une autre et faire ce qu'elle commande, parce qu'elle le commande. « D'où il suit », conclut une seconde fois saint Thomas, en des termes qu'on ne saurait trop souligner et retenir, « que comme l'ordre même naturel institué par Dieu dans les choses fait une nécessité aux êtres inférieurs, dans les choses naturelles, d'être soumis à la motion des êtres supérieurs ; pareillement aussi, dans les choses humaines, en vertu de l'ordre naturel et divin, les inférieurs sont tenus d'obéir à leurs supérieurs ».

Voilà donc la vraie raison de l'obéissance parmi les hommes. Voilà son fondement. Elle repose sur l'ordre essentiel des choses tel que Dieu Lui-même l'a voulu et établi. Mais la rigueur et la sainteté de son obligation ou de sa nécessité en montre aussi l'excellence et les avantages. Obéir n'est point déchoir ou se diminuer ; c'est, au contraire, se grandir et se

perfectionner : car c'est substituer à sa propre imperfection, inhérente à tout être créé, la perfection indéfectible venue de Dieu jusqu'à nous par les degrés d'une divine hiérarchie.

L'*ad primum* explique le texte de l'*Ecclésiastique* dont l'objection tirait une difficulté qui serait, en effet, la plus grave contre l'obéissance, si elle ne pouvait être résolue. Mais, « quand il est dit que Dieu laissa l'homme dans la main de son conseil, ce n'est point pour signifier qu'il lui est permis de faire tout ce qu'il veut ; c'est pour marquer qu'il n'est point forcé de faire ce qu'il fait, par une nécessité de nature, comme les créatures dénuées de raison, mais qu'il le fait par un libre choix procédant de son propre conseil. Et, de même que l'homme doit procéder aux autres choses qu'il a à faire, par son propre conseil, de même aussi à ce qui est d'obéir à ses supérieurs ; saint Grégoire dit, en effet, au livre dernier de ses *Morales* (ch. XIV, ou X, ou XII), qu'*en nous soumettant humblement à la voix d'autrui, nous nous élevons au-dessus de nous-mêmes dans notre cœur* ». Obéir est un acte humain, par conséquent un acte de libre arbitre, quoique non un acte de liberté, au sens d'indépendance. C'est un acte de dépendance accepté et accompli librement ; et qui, par suite, offre le double avantage d'être méritoire moralement, en même temps qu'il nous assure le bien inappréciable d'une direction supérieure venue de Dieu, comme nous l'avons expliqué.

L'*ad secundum* confirme d'un mot lumineux toute la doctrine exposée au corps de l'article. « La volonté divine est la règle première, par laquelle sont réglées toutes les volontés humaines » ; seulement, parmi ces dernières, « l'une approche plus qu'une autre de la volonté divine, selon l'ordre institué par Dieu » : soit directement et par la voie de nature, ou encore quelquefois selon une institution divine positive ; soit, aussi, par l'entremise des circonstances d'ordre humain selon lesquelles s'établit parmi les hommes l'autorité. « Et voilà pourquoi la volonté d'un homme ayant autorité pour commander peut être comme la règle seconde d'un autre homme qui est tenu d'obéir ».

L'*ad tertium* déclare qu' « une chose peut être jugée gratuite

à un double titre. Ou, du côté de l'œuvre elle-même, et parce que l'homme n'est point tenu de l'accomplir, Ou du côté de celui qui la fait, selon qu'il l'accomplit d'une volonté libre. Or, l'œuvre est rendue vertueuse et louable et méritoire surtout en raison de ce qu'elle procède de la volonté. Il suit de là que l'acte d'obéir, bien qu'il soit chose due, s'il est fait d'une volonté prompte, n'a pas son mérite diminué, surtout auprès de Dieu, qui non seulement voit les œuvres extérieures, mais aussi la volonté intérieure ». — Ce n'est point l'indépendance de l'acte qui en fait le mérite ; c'en est le bon vouloir. Et le bon vouloir peut être aussi empressé dans l'acte accompli par obéissance, que dans l'acte accompli de son seul mouvement.

Il n'est rien de plus conforme à la nature des hommes et à l'ordre établi par Dieu, que l'existence parmi eux d'une autorité faite pour commander ; ce qui entraîne pour les autres la nécessité d'obéir. — Cette obéissance, existant parmi les hommes, aura-t-elle chez ceux en qui elle se trouve la raison de vertu et de vertu spéciale. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'obéissance est une vertu spéciale?

Quatre objections veulent prouver que « l'obéissance n'est pas une vertu spéciale ». — La première arguë de ce qu' « à l'obéissance est opposée la désobéissance. Or, la désobéissance est un péché général ; saint Ambroise dit, en effet (*du Paradis*, ch. VIII), que le péché est *une désobéissance à la loi divine*. Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale, mais générale ». — La seconde objection fait observer que « toute vertu spéciale est théologale ou morale. Or, l'obéissance n'est pas une vertu théologale ; car elle n'est contenue ni sous la foi, ni sous l'espérance, ni sous la charité. Elle n'est pas, non plus, une vertu morale ; car elle ne se trouve pas au milieu entre le trop et le

trop peu : plus, en effet, on est obéissant, plus on est digne de louange. Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale ». — La troisième objection en appelle à un mot de « saint Grégoire », qui « dit, au livre dernier de ses *Morales* (ch. XIV, ou X, ou XIII), que l'*obéissance est d'autant plus méritoire et louable qu'elle a moins du sien*. Or, chaque vertu spéciale est d'autant plus louée qu'elle a davantage du sien; attendu qu'il est requis pour la vertu que la volonté et le choix s'y trouve, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 4). Donc l'obéissance n'est pas une vertu spéciale ». Cette objection nous vaudra une réponse extrêmement intéressante. — La quatrième objection déclare que « les vertus diffèrent en espèce selon les objets. Or, l'objet de l'obéissance paraît être le commandement ou le précepte du supérieur; lequel commandement ou précepte semble se diversifier de façon multiple selon les divers degrés de supériorité. Donc l'obéissance est une vertu générale qui comprend sous elle de nombreuses vertus spéciales ». En répondant à cette objection, saint Thomas précisera encore la nature de l'obéissance et ses vrais rapports avec les autres vertus, parties potentielles de la justice, dont nous avons parlé jusqu'ici.

L'argument *sed contra* se contente de rappeller que « l'obéissance est marquée par certains comme partie de la justice, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 80, art. 3).

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « toutes les œuvres bonnes qui ont une raison spéciale de louange ont une vertu spéciale, déterminée pour elles; car ceci convient en propre à la vertu, de *rendre une œuvre bonne* (Aristote, *Éthique*, liv. II, ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6). Or, obéir au supérieur est chose due selon l'ordre divin institué par Dieu dans les choses, ainsi qu'il a été montré (art. préc.); et, par conséquent, c'est chose bonne, le bien consistant dans le mode, l'espèce et l'*ordre*, ainsi que le dit saint Augustin, au livre de *la Nature du bien* (ch. III). D'autre part, cet acte a une raison spéciale de louange, qui lui vient de son objet spécial. Alors qu'en effet les inférieurs doivent rendre à leurs supérieurs beaucoup de choses, parmi ces choses il est celle-ci,

très spéciale, qui consiste en ce qu'ils sont tenus d'obéir à leurs ordres. Aussi bien l'obéissance est une vertu spéciale; et son objet spécial est le précepte ou le commandement exprès ou tacite » du supérieur : « car la volonté du supérieur, de quelque manière qu'elle soit connue, est un certain précepte ou commandement tacite; et l'obéissance est d'autant plus prompte » ou empressée et méritoire « qu'elle prévient, en obéissant, l'ordre exprès, dès qu'elle a compris la volonté du supérieur ».

L'*ad primum* répond que « rien n'empêche que deux raisons spéciales qui ont pour elles deux vertus spéciales concourent en un seul et même objet matériel : c'est ainsi que le soldat, en défendant la forteresse du roi, fait œuvre de la vertu de force, tenant contre les périls de mort en vue du bien, et œuvre de la vertu de justice, rendant à son maître le service qu'il lui doit. Nous dirons donc que la raison de précepte, que regarde l'obéissance, concourt avec des actes de toutes les vertus, mais non cependant avec tous les actes des vertus, car tous les actes de vertus ne sont pas de précepte, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 96, art. 3; q. 100, art. 2; q. 108, art. 4). Pareillement, aussi, certaines choses quelquefois sont de précepte, qui n'appartiennent à aucune autre vertu » en dehors de l'obéissance : « comme on le voit pour les choses qui ne sont mauvaises que parce qu'elles sont défendues » : et il en est ainsi de toutes les déterminations de la loi positive humaine, qui n'ont pas de connexion directe avec les prescriptions de la loi naturelle (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 95, art. 2). — « Il suit de là que si l'obéissance se prend au sens propre, selon qu'elle regarde, par une intention formelle, la raison de précepte, elle sera une vertu spéciale; et la désobéissance, un péché spécial. De ce chef, il sera requis, pour l'obéissance, que le sujet accomplisse l'acte de justice, ou de toute autre vertu, entendant remplir un précepte; et, pour la désobéissance, qu'il méprise, d'une façon actuelle, le précepte » comme tel et sous sa raison propre de précepte. — « Mais si l'on prend l'obéissance, d'une façon large, pour l'exécution ou l'accomplissement de tout ce qui peut tomber sous un précepte; et la désobéissance, pour

l'omission de ces mêmes choses ; quelle que soit l'intention de celui qui agit, dans ce cas l'obéissance sera une vertu générale, et la désobéissance un péché général ». — On aura remarqué cette distinction essentielle. A vrai dire, il n'y a d'acte d'obéissance, *à parler de la vertu propre et spéciale d'obéissance*, que lorsqu'on accomplit un acte *pour la seule raison qu'il est commandé ;* ou, si on l'accomplit aussi pour d'autres raisons qui en peuvent faire également un acte de telle ou telle autre vertu, que si on y joint expressément cette raison et cette intention formelle, qu'on l'accomplit *parce qu'il est commandé*. De même, pour la désobéissance. Elle n'existe, *à titre de péché spécial*, que si on laisse une chose commandée, parce qu'elle est commandée et par mépris de ce commandement.

L'*ad secundum* déclare que « l'obéissance n'est pas une vertu théologale. Elle n'a pas, en effet, de soi, Dieu pour objet ; mais le précepte du supérieur, quel que soit ce supérieur ; et son précepte : soit exprès ; soit interprété, savoir un simple mot du prélat indiquant sa volonté, auquel mot obéit celui dont l'obéissance est prompte, selon cette remarque de l'Épître à *Tite*, ch. III (v. 1) : *Obéir à la parole*. — L'obéissance est une vertu morale, étant une partie de la justice. Et elle occupe le milieu entre le trop et le trop peu. Toutefois, le trop, chez elle, ne se considère point selon le degré ou la quantité, mais selon les autres circonstances, pour autant que quelqu'un obéit ou à qui il ne doit pas, ou dans les choses qu'il ne doit pas, comme il a été dit plus haut pour la religion également (q. 81, art. 5, *ad 3um*). — On peut dire aussi que comme dans la justice, le trop ou le superflu se trouve en celui qui retient ce qui est à autrui, et le trop peu ou le moins en celui à qui n'est pas rendu ce qui lui est dû, selon qu'Aristote le dit au livre V de l'*Éthique* (ch. IV ; de S. Th., leç. 6, 7) ; de même l'obéissance est le milieu entre le trop ou le superflu qui se considère du côté de celui qui retire au supérieur la dette de l'obéissance, car il surabonde dans l'accomplissement de sa propre volonté, et le trop peu du côté du supérieur à qui l'on ne rend pas l'obéissance. Seulement, dans ce sens, l'obéissance ne sera pas

le milieu entre deux malices » ou deux habitus vicieux, « comme il a été dit plus haut, au sujet de la justice » (q. 58, art. 10, *ad 2um*).

L'*ad tertium* fait observer que « l'obéissance, comme toute vertu, doit avoir une volonté prompte à l'endroit de son objet propre, non à l'endroit de ce qui lui répugne. Or, l'objet propre de l'obéissance est le précepte, lequel procède de la volonté d'un autre. Il suit de là que l'obéissance rend la volonté de l'homme prompte à accomplir la volonté d'un autre, savoir de celui qui commande. Mais si la chose qui lui est commandée est chose qui convient à sa volonté pour elle-même, sans que d'ailleurs s'y trouvât la raison de précepte, comme il arrive dans les choses prospères, déjà cette volonté par elle-même tend à cette chose et elle semble ne pas l'accomplir en raison du précepte, mais pour elle-même. Au contraire, quand ce qui est commandé n'est en aucune manière voulu pour lui-même, mais, considéré en lui-même, répugne à la volonté propre, comme il arrive dans les choses dures, alors il est tout à fait manifeste que cela n'est accompli qu'en raison du précepte. C'est pour cela que saint Grégoire dit, au livre des *Morales* (liv. XXXV, ch. XIV, ou X, ou XIII), que l'*obéissance qui a quelque chose du sien dans les choses prospères, est ou nulle ou moindre*, en ce sens que la volonté propre ne semble pas tendre principalement à accomplir le précepte, mais à réaliser son propre vouloir ; *dans les choses adverses, au contraire, ou dans les choses plus difficiles, elle est plus grande,* parce que la volonté ne tend à rien autre chose qu'au précepte. — Toutefois, reprend saint Thomas, il faut entendre cela selon ce qui se voit extérieurement. Mais selon le jugement de Dieu qui scrute les cœurs, il peut arriver que même dans les choses prospères l'obéissance qui a quelque chose du sien ne soit pas moins digne de louange ; savoir : si la volonté propre de celui qui obéit ne tend pas avec moins de dévotion à l'accomplissement du précepte. »

Nous avions déjà dit combien serait précieuse cette réponse de saint Thomas. Il est aisé de s'en convaincre après sa lecture. — La difficulté était que l'acte de la volonté propre dans l'obéissance paraît s'opposer au mérite de cette vertu, alors que cepen-

dant le mérite de tout acte de vertu doit venir de ce que la volonté du sujet y a une part plus grande. — A cela nous répondons qu'il y a une équivoque dans l'expression où l'on parle de *volonté propre*. Ces mots, en effet, peuvent désigner, en un premier sens, la volonté du sujet selon qu'elle est distincte de la volonté d'un autre et s'y oppose. Dans ce cas, il est vrai que plus il y a de volonté propre dans l'accomplissement d'une chose, moins il y a du mérite de l'obéissance. Mais ces mots peuvent désigner aussi simplement l'acte de la volonté du sujet en tant que c'est un acte de vouloir émanant de cette volonté, quel que soit d'ailleurs l'objet sur lequel porte cet acte. Et, à les prendre dans ce sens, il n'y a plus d'opposition nécessaire entre la volonté propre et la volonté d'un autre qui commande. Il se peut, en effet, que l'acte de vouloir émanant de la volonté du sujet porte précisément sur ce que veut la volonté de celui qui commande. Dans ce cas, plus il y aura de volonté propre, c'est-à-dire de pente de la volonté à faire ce que veut la volonté de celui qui commande, plus l'acte d'obéissance pourra avoir de mérite. A une condition cependant : et c'est que la pente de la volonté tende à ce qui est commandé, précisément parce que c'est commandé ou parce que c'est le vouloir de celui qui commande; car, si c'était plutôt en raison de la chose elle-même, le mérite de l'obéissance pourrait être diminué ou disparaître : toutefois, comme saint Thomas nous en a avertis, il se pourra très bien que le mérite demeure dans toute son excellence, quand bien même la chose commandée plaise de soi à la volonté, pourvu seulement que *la pente de la volonté à l'endroit de la volonté du supérieur qui commande* n'en soit pas diminuée : c'est, en effet, ceci qui constitue *proprement* le mérite de l'obéissance. Par où l'on voit que plus l'obéissance a du *sien* dans l'accomplissement du précepte, plus cet accomplissement est excellent et parfait.

L'*ad quartum*, nous l'avons déjà dit, va nous fournir les dernières précisions sur la nature de l'obéissance comme vertu spéciale. Saint Thomas explique que « la révérence regarde directement la personne qui excelle; et voilà pourquoi selon la diverse raison d'excellence, elle a des espèces diverses. Mais

l'obéissance regarde le précepte de la personne qui excelle ; et voilà pourquoi elle est d'une seule raison » ou d'une seule espèce. « Toutefois, parce que c'est en raison de la révérence pour la personne, que l'obéissance est due à son commandement, il s'ensuit que toute obéissance est de même espèce, procédant cependant de causes qui sont d'espèce diverse ». — Nous verrons, à l'article qui va suivre, qu'en raison de cette diversité dans la cause, l'obéissance, tout en restant spécifiquement identique en elle-même ou sous sa raison d'obéissance, pourra appartenir en quelque sorte à des vertus multiples et diverses.

Mais venons immédiatement à ce dernier article de la vertu d'obéissance sous sa raison de vertu, où saint Thomas va nous montrer les rapports qu'elle a avec les autres vertus et quelle est son excellence propre.

Article III.

Si l'obéissance est la plus grande des vertus ?

Trois objections veulent prouver que « l'obéissance est la plus grande des vertus ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, au livre I des *Rois*, ch. xv (v. 22) : *L'obéissance est meilleure que les victimes*. Or, l'oblation des victimes appartient à la religion, qui est la plus excellente de toutes les vertus morales, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 81, art. 6). Donc l'obéissance est la plus excellente des vertus ». — La seconde objection est un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre dernier des *Morales* (ch. xiv, ou x, ou xii), que *l'obéissance est la seule vertu qui plante les autres vertus dans l'esprit et qui, plantées, les y conserve*. Or, la cause est supérieure à l'effet. Donc l'obéissance est supérieure à toutes les vertus ». — La troisième objection est encore un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au même livre dernier de ses *Morales* (ch. xiv, ou x, ou xiii), que *jamais le mal ne doit*

être fait par obéissance, mais quelquefois par obéissance le bien que l'on fait doit être laissé. Or, l'on ne laisse une chose que pour quelque chose de meilleur. Donc l'obéissance, pour laquelle on laisse le bien des autres vertus, est meilleure que ces autres vertus ».

L'argument *sed contra* dit que « l'obéissance a sa louange de ce qu'elle procède de la charité. Saint Grégoire dit, en effet, au livre dernier des *Morales* (ch. XIV, ou X), que *l'obéissance doit être gardée, non par la crainte servile, mais par l'affection de la charité, non par la crainte de la peine, mais par l'amour de la justice.* Donc la charité est une vertu supérieure à l'obéissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le péché consiste en ce que l'homme, méprisant Dieu, s'attache aux biens muables; de même le mérite de l'acte vertueux consiste, au contraire, en ce que l'homme, ayant méprisé les biens créés, s'attache à Dieu. Or, la fin l'emporte sur ce qui est ordonné à la fin. Si donc les biens créés sont méprisés pour cette fin, que l'on s'attache à Dieu, la louange de la vertu est plus grande du fait qu'on s'attache à Dieu, que du fait qu'on méprise les biens terrestres. Il suit de là que les vertus par lesquelles on s'attache à Dieu en Lui-même, savoir les vertus théologales, l'emportent sur les vertus morales par lesquelles on méprise quelque chose de terrestre pour s'attacher à Dieu. De même, parmi les vertus morales, l'une d'elles est d'autant meilleure qu'elle méprise quelque chose de plus grand pour s'attacher à Dieu. Or, il est trois genres de biens que l'homme peut mépriser pour s'attacher à Dieu. De ces biens, le genre le plus infime est celui des biens extérieurs ; au milieu se trouvent les biens du corps; et le genre le plus élevé est celui des biens de l'âme, parmi lesquels d'une certaine manière le principal est la volonté, pour autant que par la volonté l'homme use de tous les autres biens. Il suit de là qu'à parler des choses en soi, la vertu d'obéissance, qui méprise, pour Dieu, sa propre volonté, est plus louable que les autres vertus morales, qui méprisent pour Dieu quelques-uns des autres biens. Aussi bien saint Grégoire dit, au livre dernier de ses *Morales* (ch. XIV, ou X, ou XII), que *l'obéissance est à bon droit préférée aux victimes,*

parce que par les victimes c'est une chair étrangère, tandis que par l'obéissance c'est la volonté propre qu'on immole. Et de là vient aussi que tous les autres actes des vertus, quels qu'ils soient, tirent de là leur mérite auprès de Dieu qu'ils se font pour obéir à la volonté divine. Car, si quelqu'un supportait même le martyre, ou s'il distribuait tous ses biens aux pauvres, à moins qu'il n'ordonnât ces choses à l'accomplissement de la volonté divine, ce qui directement appartient à l'obéissance, ces choses-là ne pourraient pas être méritoires, pas plus que si on les faisait sans la charité, laquelle ne peut pas être sans l'obéissance. Il est dit, en effet, dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 4, 5), que *celui qui se dit connaître Dieu et qui ne garde pas ses commandements est un menteur; celui, au contraire, qui garde ses paroles, a véritablement en cela la charité parfaite de Dieu.* Et cela, parce que l'amitié *fait qu'on veut et qu'on ne veut pas les mêmes choses* » (Salluste, Catilina, ch. XX). — Ce lumineux exposé du corps de l'article va nous apparaître plus clair encore et plus précis, en ce qui est de l'obéissance, par la lecture des réponses aux objections.

L'*ad primum* surtout est à noter avec le plus grand soin. Il va confirmer et compléter la doctrine de l'article précédent, notamment pour la réponse *ad quartum.* « L'obéissance », nous l'avons dit précisément en cette réponse, « procède de la révérence » ou de l'observance « qui rend le culte et l'honneur au supérieur. A ce titre, elle se trouve contenue sous diverses vertus, bien que, considérée en elle-même, selon qu'elle regarde la raison de précepte, elle soit une même et seule vertu spéciale. Par conséquent, selon qu'elle procède de la révérence des prélats, elle est contenue d'une certaine manière sous l'observance. Selon qu'elle procède de la révérence des parents, elle est contenue sous la piété. Selon qu'elle procède de la révérence de Dieu, elle est contenue sous la religion, et appartient à la dévotion, qui est l'acte principal de cette vertu. Aussi bien, à ce titre, il est plus louable d'obéir à Dieu que d'offrir un sacrifice; et, aussi, parce que *dans le sacrifice on immole une chair étrangère, tandis que par l'obéissance, on immole sa propre volonté,* comme nous l'a dit saint Grégoire. — Et, d'une façon très

spéciale encore, dans le cas dont parlait Samuel », quand il proférait la sentence citée par l'objection, « il eût été mieux pour Saül d'obéir à Dieu que d'offrir en sacrifice, contre l'ordre du Seigneur, les animaux gras des Amalécites ».

L'*ad secundum* explique qu' « à l'obéissance appartiennent tous les actes des vertus en tant qu'ils tombent sous le précepte. Et parce que les actes des vertus agissent par voie de cause ou de disposition dans la génération des vertus et leur conservation, pour autant il est dit que l'obéissance plante dans l'esprit toutes les vertus et les y conserve. Il ne suit pourtant pas de là que l'obéissance soit purement et simplement avant toutes les vertus, pour deux raisons. — D'abord, parce que, bien que l'acte de la vertu tombe sous le précepte, l'homme peut accomplir l'acte de la vertu sans prendre garde à la raison de précepte », quand il s'agit des actes des autres vertus que l'obéissance. « Par conséquent, s'il est quelque vertu dont l'objet soit naturellement antérieur au précepte, cette vertu est dite naturellement antérieure à l'obéissance : comme la chose se voit pour la foi, qui nous fait connaître la sublimité de l'autorité divine en vertu de laquelle lui appartient le pouvoir de commander. — Secondement, parce que l'infusion de la grâce et des vertus peut précéder, même dans le temps, tout acte vertueux. Et, dès lors, ni dans l'ordre du temps, ni dans l'ordre de nature, l'obéissance n'est antérieure à toutes les vertus ». — Cette réponse, on le voit, est pour infirmer la conséquence de l'objection voulant prouver que l'obéissance est au-dessus de toutes les vertus, parce qu'elle est leur cause. Saint Thomas vient de nous montrer que s'il est vrai qu'en un sens l'obéissance est la cause des vertus, on ne doit pourtant pas l'entendre d'une façon absolue, puisque certaines vertus doivent être et sont en effet dans l'âme antérieurement à l'acte de l'obéissance, en raison duquel l'obéissance peut être dite, au sens expliqué, la cause des autres vertus.

L'*ad tertium* dit qu' « il est un double bien. — L'un, que l'homme est tenu de faire de toute nécessité ; comme d'aimer Dieu, ou autre chose de ce genre. Ce bien-là ne doit en aucune manière être laissé pour l'obéissance. — Un autre bien existe

auquel l'homme n'est point tenu nécessairement. Ce bien-là, l'homme doit quelquefois le laisser pour l'obéissance, à laquelle l'homme est tenu de nécessité ; car l'homme ne doit pas faire quelque bien en encourant une faute. Et toutefois, comme le dit saint Grégoire, au même endroit, *celui qui défend à ses sujets un bien quelconque doit nécessairement leur en permettre beaucoup pour ne pas détruire dans son fond l'âme de celui qui obéit s'il la privait totalement, par ses prohibitions, l'éloignant de tout bien.* En telle sorte que par l'obéissance et d'autres biens le dommage d'un bien laissé peut être compensé ». — Ici encore, on voit la portée de l'objection et de la réponse. Il s'agissait de prouver que l'obéissance est la plus grande des vertus, parce qu'on doit laisser pour elle les autres biens. Saint Thomas répond : Il n'est pas vrai qu'on doive laisser indistinctement tout bien ou toute œuvre bonne pour l'obéissance. Car il est des œuvres bonnes qu'aucun supérieur n'a le droit de nous interdire : ce sont les œuvres bonnes nécessaires. Et s'il est vrai que pour les œuvres bonnes libres, les supérieurs puissent, en effet, nous commander de les laisser, il faut encore qu'ils y mettent de la discrétion et qu'ils ne nous les interdisent point indistinctement ou de façon trop universelle. D'ailleurs, quand leur mode d'agir est discret, l'œuvre bonne laissée n'est pas seulement compensée par le mérite ou le bien de l'obéissance ; elle l'est aussi par les autres œuvres bonnes dont le sacrifice ne nous est pas demandé par l'obéissance et que nous pouvons faire à la place de l'autre.

La volonté de chaque être humain, dans la sphère de son action, n'est point chose qui soit nécessairement et absolument indépendante, à l'endroit de toute autre volonté humaine. Il se trouve, au contraire, parmi les êtres humains, une subordination de leurs volontés, qui fait que les unes doivent mouvoir les autres à leurs actions. Cette subordination, prise en soi, est chose qui n'est point le fait d'une libre disposition des volontés humaines, mais qui résulte de la nature de l'homme et qui est le fait même de Dieu Auteur de cette nature. Elle est commandée par la nécessité où est l'homme de vivre en

société pour atteindre au parfait développement de sa nature. Certaine forme de société est tout à fait nécessaire et la subordination des volontés s'y trouve réglée par la nature elle-même. C'est la société que constitue la famille, quant aux rapports des parents et des enfants. Pour les autres formes de société, considérées dans le détail de leurs applications, il pourra y avoir une part de libre disposition humaine ; mais le rapport essentiel de l'autorité y dominera toujours toute intervention libre et positive de la part des hommes. Cette autorité se ramène au droit et au devoir de commander : car c'est par le commandement que la volonté supérieure doit mouvoir à leur fin les volontés inférieures. Celles-ci ont pour devoir correspondant d'obéir. Et l'obéissance consiste à se plier par sa volonté à la motion ou au commandement de la volonté supérieure. *Entrer par sa volonté dans la voie que trace la volonté supérieure, précisément parce que cette voie est tracée par elle*, voilà formellement et essentiellement l'obéissance. Il est manifeste que cette obéissance a pour cause immédiate le respect et la révérence qu'inspire la personne du supérieur qui commande. Et, par suite, selon la nature ou le caractère de cette personne et de sa supériorité, l'obéissance, tout en restant ce qu'elle est comme obéissance, revêtira un caractère et une dignité d'une diversité extrême. C'est ainsi que l'obéissance envers Dieu revêtira la dignité même de la vertu de religion et de l'acte par excellence de cette vertu, qui est la dévotion ; l'obéissance envers les parents ou envers ceux qui commandent au nom de la patrie, la dignité de la vertu de piété ; l'obéissance envers tout autre supérieur, dans l'ordre social, en deçà du maître proprement dit, au sens antique de ce mot dans l'ordre de l'esclavage ou du servage, la dignité de la vertu d'observance ; enfin, l'obéissance envers le maître, la raison ou le caractère de la vertu de dulie. Il est aisé de voir que la vertu d'obéissance a toute son excellence quand elle se rapporte immédiatement à Dieu, selon que c'est sa volonté formelle et directe qu'elle entend accomplir. Mais elle peut conserver le côté essentiel de cette excellence, si même en accomplissant la volonté d'autres supérieurs en deçà de Dieu, elle a soin de

rapporter à Dieu Lui-même son acte, puisqu'aussi bien toute volonté des supérieurs subalternes, en deçà et au-dessous de Dieu, n'a la vertu de commander et de se faire obéir que parce qu'elle est une dérivation ou une participation de la volonté souveraine de Dieu.

Mais ceci nous amène à examiner d'une façon plus précise ces rapports des diverses volontés supérieures avec la volonté des inférieurs, dans l'acte du commandement et de l'obéissance. — Et, d'abord, le rapport de nos volontés avec la volonté de Dieu : ce rapport entraîne-t-il l'obligation absolue et sans réserve d'obéir à Dieu en toutes choses? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si en toutes choses il faut obéir à Dieu?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut point obéir à Dieu en toutes choses ». — La première rappelle qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. IV (v. 30, 31), que le Seigneur commande aux deux aveugles qu'Il avait guéris : *Veillez à ce que personne ne le sache*. Or, *ceux-ci, étant sortis, en répandirent le bruit dans toute cette région*. Et, cependant, ils ne sont point blâmés de cela. Donc il semble que nous ne sommes pas tenus d'obéir à Dieu en toutes choses ». — La seconde objection dit que « nul n'est tenu de faire quelque chose contre la vertu. Or, on trouve certains préceptes de Dieu qui sont contre la vertu : c'est ainsi qu'il fut commandé à Abraham de mettre à mort son fils innocent, selon qu'il est marqué dans la *Genèse*, ch. XXII (v. 2), et aux Juifs de dérober les biens des Egyptiens, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XI (v. 2), choses qui sont contre la justice; de même, il fut commandé à Osée de prendre une femme adultère, ce qui est contre la chasteté. Donc il n'y a pas à obéir à Dieu en toutes choses ». — La troisième objection fait observer que « quiconque obéit à Dieu conforme sa volonté à la volonté divine même dans la chose voulue. Or,

nous ne sommes pas tenus en toutes choses de conformer notre volonté à la volonté divine dans la chose voulue, comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 19, art. 10). Donc l'homme n'est pas tenu en toutes choses d'obéir à Dieu ».

L'argument *sed contra* apporte un beau texte, admirablement choisi, de l'*Exode*, ch. XXIV (v. 7), où « il est dit : *Toutes les choses que le Seigneur a dites, nous les ferons et nous serons obéissants* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord au point de doctrine exposé dans l'article premier et qui porte tout dans la question actuelle. Il en tirera aussitôt une conclusion qui laissera dans la clarté la plus vive le point qu'il s'agissait ici d'établir. « Selon qu'il a été dit plus haut, rappelle le saint Docteur, celui qui obéit est mû par le commandement de celui à qui il obéit, comme les choses naturelles sont mues par leurs moteurs. Or, de même que Dieu est le premier moteur de toutes les choses qui sont mues naturellement, pareillement aussi Il est le premier moteur de toutes les volontés, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 9, art. 6). Il suit de là que comme par une nécessité naturelle toutes les choses naturelles sont soumises à la motion divine ; de même aussi, par une certaine nécessité de justice, toutes les volontés sont tenues d'obéir au commandement divin ». — Il n'est aucun acte d'aucune volonté créée qui puisse sans injustice se soustraire à l'acte de la volonté divine : parce que le vouloir divin étant le premier vouloir, tout autre vouloir lui doit être soumis. Et, non seulement, c'est une question de justice souveraine ; mais c'est aussi une question de souveraine sagesse. Dès là, en effet, que l'acte de la volonté divine porte avec lui le vrai bien de tout agent volontaire créé, celui-ci ne peut se soustraire au vouloir divin que pour aller à ce qui est son mal sous une fausse apparence de bien. C'est pour cela que le pire mal de l'agent créé consiste à vouloir quelque chose de sa volonté propre, en entendant par là un acte de volonté se portant à quelque chose en dehors ou à l'encontre du vouloir divin. Et ceci nous donne le sens profond de l'aphorisme ou de la règle qui résume tout l'ascétisme chré-

tien : mourir à soi-même, ou renoncer en toutes choses à sa volonté propre, pour ne plus vivre qu'en Dieu par l'accomplissement en tout de sa très sainte volonté ; mort à nous-mêmes, qui n'implique pas, comme l'ont voulu entendre les faux mystiques, le renoncement absolu à ce qui doit être notre bien, mais au contraire la recherche par excellence de notre bien, puisque nous ne laissons notre volonté que parce qu'elle est en opposition avec la volonté de Dieu voulant notre vrai bien le plus parfait. Qu'on lise à cette lumière les vrais auteurs ascétiques ou mystiques et, en particulier, celui qui, d'une certaine manière, est le plus grand de tous, l'auteur de l'*Imitation* ; et l'on verra comment leurs expressions ou leurs formules qui, au premier abord, pourraient paraître étranges, ou exagérées, et difficiles à accepter, sont tout ce qu'il y a de plus rigoureusement exact, au sens de la plus stricte théologie. Nous citerons, entre une infinité d'autres, ce double passage du troisième livre de l'*Imitation* (ch. 54), que nous reproduirons sous l'admirable forme que lui a donnée notre grand Corneille dans son immortelle *Traduction* :

S'il faut mourir en soi, se vaincre, se soumettre,
Se laisser opprimer, se voir assujettir,
La nature jamais ne veut y consentir.
    Jamais n'ose se le permettre ;
Mais la grâce prend peine à se mortifier,
Sous le vouloir d'autrui cherche à s'humilier,
A se dompter partout met toute son étude ;
    Et de la sensualité
Le joug, si doux pour l'autre, est pour elle si rude
Qu'à lui seul elle oppose un esprit révolté.

    Pour en mieux briser l'esclavage,
La propre liberté, chez elle hors d'usage,
    N'a rien qu'elle daigne garder :
Elle aime à se tenir dessous la discipline,
Jamais avec plaisir sur aucun ne domine,
    Jamais n'aspire à commander.
Être et vivre sous Dieu, s'attacher en captive
    A l'ordre aimable de ses lois,
Et se ranger pour Lui sous le moindre qui vive,
C'est de tous ses désirs l'inébranlable choix.

L'*ad primum* explique que « le Seigneur dit aux aveugles de cacher le miracle, non avec l'intention de les obliger par la vertu d'un précepte divin ; mais, comme l'observe saint Grégoire, au livre XIX des *Morales* (ch. XXIII, ou XIV, ou XVIII), *pour laisser un exemple à ses serviteurs qui le suivent : ils doivent, en effet, désirer eux-mêmes que leurs vertus soient cachées ; et cependant il est bon qu'ils soient découverts contre leur gré, afin que les autres profitent de leurs exemples* ».

L'*ad secundum* répond à la difficulté tirée des récits scripturaires que saint Thomas s'était déjà opposés dans le *Traité de la Loi naturelle* (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 94, art. 5, *ad 2ᵘᵐ*) et dans le *Traité de la Justice* (q. 64, art. 6, *ad 1ᵘᵐ* ; q. 66, art 5, *ad 1ᵘᵐ*). Il déclare à nouveau que « comme Dieu ne fait rien contre la nature, parce que *cela même, en toute chose, est sa nature, que Dieu opère en elle*, selon qu'il est marqué dans la glose de l'Épître *aux Romains*, ch. XI (v. 24), et cependant Dieu fait certaines choses contre le cours ordinaire de la nature ; pareillement, aussi, Dieu ne peut rien commander contre la vertu, parce que c'est en cela principalement que consiste la vertu et la rectitude de la volonté humaine, qu'elle est conforme à la volonté de Dieu, et qu'elle suit son commandement, quoique cela soit contre le mode ordinaire de la vertu. — Nous dirons donc, appliquant cette règle aux difficultés de l'objection, que le précepte fait à Abraham de mettre à mort son fils innocent ne fut pas contre la justice ; parce que Dieu est l'auteur de la mort et de la vie. — De même, ce ne fut pas contre la justice, qu'Il commanda aux Juifs de prendre les biens des Égyptiens ; parce que toutes choses lui appartiennent et Il les donne à qui Il veut. — Pareillement aussi il ne fut pas contre la chasteté, le précepte fait à Osée de prendre une femme adultère ; parce que Dieu Lui-même est l'ordonnateur de la génération humaine, et celui-là est le mode voulu d'user de la femme, que Dieu Lui-même institue. — Par où l'on voit qu'en obéissant à Dieu, dans ces divers cas, ou en voulant lui obéir, nul ne commit de péché ».

L'*ad tertium* résout d'un mot la difficulté très délicate que présentait l'objection. « Bien que l'homme ne soit pas tenu de vouloir ce que Dieu veut », en entendant cela de la chose

même sur laquelle porte la volonté de Dieu, « cependant il est toujours tenu de vouloir ce que Dieu veut qu'il veuille ». Il se peut que le vouloir divin en lui-même soit autre que le vouloir de la créature ; car le vouloir de Dieu a pour objet propre le bien général de tout l'univers ; tandis que le vouloir de la créature a pour objet propre, soit son bien particulier, soit le bien d'un certain ordre déterminé ; et les deux biens peuvent quelquefois ne pas coïncider : le bien particulier doit, en effet, céder quelquefois au bien général. Mais, quel que soit le bien que Dieu veut en Lui-même, et dont nous n'avons pas à nous occuper nous-mêmes, puisque c'est l'objet propre de sa volonté à Lui, Dieu veut toujours que nous voulions nous-mêmes ce qui est notre bien à nous tel qu'il correspond à la sphère propre de notre action que sa volonté nous a marquée dans l'ensemble de son œuvre. « Le bien », correspondant à la sphère propre de notre action, et que Dieu veut que nous voulions, « nous est connu surtout par le précepte divin », à prendre le précepte divin au sens très formel de la loi positive de Dieu ou de la loi naturelle expressément proclamée par Lui dans le Décalogue. « Et voilà pourquoi l'homme est tenu d'obéir en toutes choses aux préceptes divins », entendus très spécialement dans ce sens. Mais on peut entendre et on entend souvent, aussi, le précepte divin dans un sens plus général, selon qu'il comprend sous lui toute prescription de notre raison droite ou d'une autorité légitime quelconque. C'est qu'en effet toute prescription de notre raison droite ou d'une autorité légitime quelconque est une manifestation pour nous de la volonté de Dieu à notre endroit : car Dieu veut très certainement que nous voulions toujours ce que nous prescrit la droite raison ou une autorité légitime quelconque. En telle sorte que faisant alors ce qui nous est ainsi marqué par la droite raison ou par cette autorité légitime, nous faisons, à n'en pas douter, la volonté de Dieu, et nous lui obéissons. Et à prendre la volonté de Dieu, ou le précepte de cette volonté, aussi en ce sens, nous devons conclure qu'il n'est pas un seul acte de notre vie consciente où nous ne soyons tenus de faire la volonté de Dieu et d'obéir à son précepte.

Il est vrai que ceci nous amène à considérer en elles-mêmes les autorités subalternes, en deçà et au-dessous de l'autorité propre de Dieu. Nous pouvons les considérer d'une façon générale, et sans distinguer encore entre tels supérieurs et tels subordonnés ; ou d'une façon très spéciale, sous la raison d'autorité séculière ou laïque et de subordonnés fidèles ou chrétiens. — Venons d'abord au premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si les subordonnés sont tenus d'obéir en toutes choses à leurs supérieurs?

Trois objections veulent prouver que « les subordonnés sont tenus d'obéir en toutes choses à leurs supérieurs ». — La première en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans l'épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 20) : *Enfants, obéissez à vos parents en toutes choses*. Et après (v. 22), il ajoute : *Esclaves, obéissez en toutes choses à vos maîtres charnels*. Donc, pour la même raison, tous les autres subordonnés doivent obéir à ceux qui leur sont préposés, en toutes choses ». — La seconde objection fait observer que « les préposés occupent le milieu entre Dieu et leurs subordonnés ; selon ce passage du *Deutéronome*, ch. V (v. 5) : *Je me tins au milieu entre Dieu et vous, en ce temps-là, pour vous annoncer ses paroles*. Or, d'un extrême on ne va à l'autre extrême qu'en passant par le milieu. Il suit de là que les préceptes des préposés doivent être réputés comme les préceptes de Dieu. Aussi bien l'Apôtre dit, *aux Galates*, ch. IV (v. 14) : *Comme un ange de Dieu vous m'avez reçu, comme le Christ Jésus ;* et, dans la première épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 13) : *Ayant reçu la divine parole que nous vous avons fait entendre, vous l'avez reçue, non comme parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme une parole de Dieu*. Donc, de même que l'homme doit obéir à Dieu en toutes choses, de même aussi à ses préposés ». — La troisième objection remarque que « les religieux, de même qu'ils vouent, par leur

profession, la chasteté et la pauvreté, vouent aussi l'obéissance. Or, le religieux est tenu, en toutes choses, de conserver la chasteté et la pauvreté. Donc, pareillement, en toutes choses, il est tenu d'obéir ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« il est dit, dans le livre des *Actes*, ch. v (v. 29) : *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*. Or, parfois, les préceptes des préposés sont contre Dieu. Donc, ce n'est pas en toutes choses qu'il faut obéir aux prélats » ou aux préposés et aux supérieurs.

Au corps de l'article, saint Thomas, de nouveau, revient au principe fondamental de l'article premier, rappelé aussi à l'article précédent. « Comme il a été dit, celui qui obéit est mû au commandement de celui qui commande, par une certaine nécessité de justice, de même que la chose naturelle est mue par la vertu de son moteur d'une nécessité de nature. Or, qu'une chose naturelle ne soit pas mue par son moteur, cela peut se produire d'une double manière. D'abord, en raison d'un empêchement qui provient de la vertu plus forte d'un autre moteur : c'est ainsi que le bois n'est pas consumé par le feu si la vertu plus forte de l'eau s'y oppose. D'une autre manière, en raison d'un défaut d'ordre du mobile au moteur, selon que bien qu'il soit soumis à son action pour une chose, il ne l'est point pour toutes : c'est ainsi que parfois un liquide est soumis à l'action de la chaleur quant au fait d'être chauffé, mais non quant au fait d'être desséché ou consumé. — Pareillement, aussi, deux choses peuvent faire qu'un subordonné ne soit pas tenu d'obéir en tout à son supérieur. — D'abord, le précepte d'une puissance plus haute. Sur ce mot, en effet, de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 2) : *Ceux qui résistent s'acquièrent à eux-mêmes la condamnation*, la glose dit : *Si le procurateur commande quelque chose, auras-tu à le faire s'il commande contre le proconsul? Et, de même, si le proconsul lui-même commande une chose et l'empereur une autre, est-il douteux que celui-là méprisé on ne doive servir celui-ci? Donc, si l'empereur commande une chose, et que Dieu en commande une autre, celui-ci étant méprisé, il faut obtempérer à Dieu.* — D'une autre manière, l'inférieur n'est pas tenu d'obéir à son supérieur, si celui-ci lui

commande quelque chose en quoi il ne lui est pas subordonné. Sénèque dit, en effet, au livre III *des Bienfaits* (ch. xx) : *Celui-là se trompe, qui croit que la servitude ou l'esclavage descend sur tout l'homme. Sa partie la meilleure demeure exempte. Les corps sont liés et assignés aux maîtres; mais l'âme s'appartient.* Il suit de là que dans les choses qui touchent au mouvement intérieur de la volonté » pris en lui-même et indépendamment de tout rapport à quelque chose d'extérieur, « l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais à Dieu. Là où l'homme est tenu d'obéir à l'homme, c'est dans les choses qui doivent se faire extérieurement par le corps. Et, même là, dans les choses qui touchent à la nature du corps, l'homme n'est pas tenu d'obéir à l'homme, mais seulement à Dieu, parce que tous les hommes sont égaux par la nature : telles sont les choses qui touchent à la conservation du corps et à la génération des enfants. Aussi bien ni les esclaves à l'endroit de leurs maîtres, ni les enfants à l'endroit des parents ne sont tenus d'obéir en ce qui est du mariage à contracter ou de la virginité à garder, ou toute autre chose de ce genre » : ni les maîtres, ni les parents n'ont le droit d'obliger à se marier ou d'empêcher de se marier, bien qu'ils puissent avoir certains droits sur les à-côtés du mariage si l'on peut ainsi dire, quant à ses conditions accidentelles, et selon qu'il peut toucher à l'administration des choses extérieures. — C'est qu'en effet « dans les choses qui touchent à la disposition des actes » extérieurs « et des choses humaines, tout subordonné est tenu d'obéir à son supérieur selon la raison » ou la sphère « de sa supériorité : tel le soldat au chef de l'armée dans les choses qui ont trait à la guerre ; l'esclave » ou le serviteur « à son maître dans les choses qui touchent à l'exécution des ouvrages serviles ; le fils à son père dans les choses qui touchent à la discipline » ou à la formation « de la vie et au soin de la famille ; et ainsi du reste », comme aux autorités civiles superposées jusqu'au chef de la cité ou de la nation, dans les choses qui regardent la vie commune dans la cité ou la nation, selon qu'il a été marqué plus haut dans l'article premier de la question de l'observance (q. 102).

Il est inutile que nous nous attardions à faire remarquer

l'importance du corps d'article que nous venons de lire. Elle éclate d'elle-même. C'est la démarcation géniale des lignes essentielles de tout droit de commandement et de tout devoir d'obéissance parmi les hommes. Sortir de ces lignes, sous quelque forme et pour quelque prétexte que ce puisse être, c'est tomber dans l'usurpation tyrannique ou dans la révolte injustifiée et anarchique. S'y tenir et y demeurer, c'est se fixer dans la justice de la hiérarchie établie par Dieu même.

L'*ad primum* explique que « les mots de l'Apôtre *en toutes choses* se doivent entendre par rapport à ce qui touche au droit de la puissance du père ou du maître », non des choses qui sont en dehors de ce droit.

L'*ad secundum* précise à nouveau, en termes d'une netteté parfaite, toute la doctrine du présent corps d'article et de l'article précédent. « L'homme est soumis à Dieu, d'une façon pure et simple, par rapport à toutes choses, soit intérieures, soit extérieures. Et voilà pourquoi il est tenu de lui obéir en tout. Mais les subordonnés ne sont pas soumis à leurs supérieurs par rapport à tout ; ils ne leur sont soumis que par rapport à certaines choses déterminées. C'est par rapport à ces choses, que les supérieurs sont les intermédiaires entre Dieu et les hommes. Par rapport aux autres choses, ils sont soumis immédiatement à Dieu, qui les instruit » de ce qu'ils ont à faire ou de sa volonté « par la loi naturelle ou écrite ». Nous avons, dans ces derniers mots, la confirmation des réflexions présentées à l'occasion de l'article précédent. Et nous trouvons, dans la réponse que nous venons de lire, indiqués, d'un mot, les trois modes par lesquels se manifeste à nous la volonté de Dieu, que nous avons dit devoir être accomplie par nous en chacun de nos actes. Cette divine volonté se manifeste à nous, directement et immédiatement, par la loi divine positive ou par la loi naturelle ; et, indirectement ou médiatement, par les déterminations positives de la loi humaine ou aussi de notre propre raison travaillant, d'une façon droite, sur les données premières et nécessaires ou quasi innées de la loi naturelle (cf. *1ª-2ªe*, q. 94 et 95).

L'*ad tertium* déclare que « les religieux font profession

d'obéissance quant à la vie régulière », c'est-à-dire quant au genre de vie marqué ou déterminé par leur règle, « selon laquelle » ou dans la sphère et dans les limites de laquelle « ils sont soumis à leurs supérieurs. Il suit de là qu'ils sont tenus d'obéir quant à ces choses-là seules qui touchent à la vie régulière », qu'ils ont vouée. « Cette obéissance est celle qui suffit au salut. Que s'ils veulent obéir aussi dans les autres choses, ceci appartiendra au comble de la perfection ; pourvu toutefois que ces choses-là ne soient pas contre Dieu ou contre la profession de la règle : car une telle obéissance serait illicite. — Et, ainsi, on peut distinguer une triple sorte d'obéissance : l'une, suffisante au salut, savoir celle qui obéit dans les choses auxquelles elle est obligée ; une autre, parfaite, qui obéit dans toutes les choses licites ; et une troisième, indiscrète, qui obéit même dans les choses illicites ».

Après ce lumineux exposé des droits des supérieurs en général à l'obéissance et du devoir des inférieurs également en général, saint Thomas, dans un dernier article, se demande si, d'une façon spéciale, quand il s'agit des chrétiens mis en regard des puissances séculières, il y a encore à parler du devoir de l'obéissance. La doctrine qu'il va nous exposer sera, ici encore, du plus haut intérêt. Venons tout de suite au texte du saint Docteur.

Article VI.

Si les chrétiens sont tenus d'obéir aux puissances séculières?

Trois objections veulent prouver que « les chrétiens ne sont pas tenus d'obéir aux puissances séculières ». — La première arguë de ce que « sur ces paroles marquées en saint Matthieu, ch. XVII (v. 27) : *Donc les enfants sont libres*, la glose dit : *Si, en tout royaume, les fils du roi qui gouverne ce royaume sont libres, alors les enfants du Roi à qui sont soumis tous les royaumes doivent être libres en chaque royaume.* Or, les chrétiens, par la foi du Christ, sont faits enfants de Dieu ; selon cette parole de

saint Jean, ch. I (v. 12) : *Il leur a donné pouvoir d'être faits enfants de Dieu : à ceux qui croient en son Nom.* Donc ils ne sont pas tenus d'obéir aux puissances séculières ». — La seconde objection rappelle qu'« il est dit, *aux Romains*, ch. VII (v. 4) : *Vous êtes morts à la loi par le corps du Christ ;* et il est parlé de la loi divine de l'Ancien Testament. Or, la loi humaine qui fait que les hommes sont soumis aux puissances séculières est moindre que la loi divine de l'Ancien Testament. Donc, à plus forte raison, les hommes, par cela qu'ils sont faits membres du corps du Christ, sont libérés de la loi de sujétion qui les liait aux princes séculiers ». — La troisième objection fait observer que « les hommes ne sont pas tenus d'obéir aux brigands qui oppriment par la violence. Or, saint Augustin dit, au livre IV de *la Cité de Dieu* (ch. IV) : *Quand on écarte la justice, que sont les royaumes, sinon de grands brigandages?* Puis donc que la domination séculière des princes s'exerce la plupart du temps avec injustice ou qu'ils ont pris le pouvoir par quelque injuste usurpation, il semble que les chrétiens n'ont pas à obéir aux puissances séculières ». Nous verrons la réponse que fera saint Thomas à cette objection d'un intérêt si passionnant.

L'argument *sed contra* cite deux textes formels de l'Écriture sainte. « Il est dit, dans l'Épitre *à Tite*, ch. III (v. 1) : *Recommande-leur d'être soumis aux princes et aux puissances.* Et, dans la première Épître de saint Pierre, ch. II (v. 13, 14), il est dit : *Soyez soumis à toute créature en vue de Dieu : soit au roi, comme au premier chef ; soit aux autres chefs, comme envoyés par lui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule un principe de haute morale, d'où il infère tout de suite la solution du point qu'il s'agissait d'établir. « La foi du Christ, nous dit-il, est le principe et la cause de la justice ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 22) : *La justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ.* Il suit de là que par la foi du Christ l'ordre de la justice n'est pas enlevé, mais au contraire fortifié. Or, l'ordre de la justice requiert que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs ; car, autrement, l'état des choses humaines ne pourrait

pas subsister. Donc, par la foi du Christ, les fidèles ne sont point excusés qu'ils ne soient tenus d'obéir aux princes séculiers ». — On aura remarqué la netteté de cette conclusion et aussi sa portée apologétique. Cet enseignement de saint Thomas, qui est le plus pur enseignement de l'Église, nous montre que les pouvoirs civils n'ont pas de plus ferme soutien que la doctrine de l'Église catholique. Aussi bien est-ce, de leur part, une sorte de suicide que de la combattre ou d'en paralyser l'action si bienfaisante.

L'*ad primum* répond que « comme il a été dit plus haut (art. 5), la servitude » ou la sujétion et la subordination « qui fait qu'un homme est soumis à un autre homme regarde le corps » et ses actes extérieurs, « non l'âme », en ce qui est de ses actes propres et intérieurs, « laquelle demeure libre. Or, maintenant, dans l'état de cette vie, par la grâce du Christ, nous sommes libérés des défauts de l'âme, non des défauts du corps; comme on le voit par l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 25), disant de lui-même qu'il est *soumis, par l'esprit, à la loi de Dieu, mais, par la chair, à la loi du péché*. Il suit de là que ceux qui sont faits enfants de Dieu par la grâce sont libres de la servitude spirituelle du péché, mais non de la servitude corporelle, qui les tient liés ou astreints aux maîtres temporels, comme le dit la glose, sur cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. VI (v. 1) : *Que ceux qui sont sous le joug et esclaves*, etc. ».

Cette réponse montre excellemment en quoi consiste la liberté actuelle de tous ceux qui sont faits enfants de Dieu par la grâce de Jésus-Christ, et que cette liberté, comme telle, n'entraîne pas l'exemption des charges ou des obligations d'ordre temporel qui sont la condition de notre vie humaine extérieure telle que le péché l'a faite. — Mais, s'il s'agit, non plus de tous les chrétiens comme tels et en quelque condition sociale qu'ils puissent se trouver parmi les hommes, s'il s'agit plus spécialement de ceux qui appartiennent à un certain ordre parmi les chrétiens ou les fidèles du Christ, tels que les religieux ayant renoncé au monde, ou les clercs appliqués au gouvernement du peuple chrétien, notamment les évêques, ou, plus

encore, le Souverain Pontife, que devons-nous penser de leurs rapports avec les puissances séculières ou civiles. Car c'est surtout à eux que semblent s'appliquer les paroles de Notre-Seigneur dans l'Évangile, à l'occasion desquelles a été apporté le texte de la glose, que saint Thomas vient de nous expliquer par rapport à tous les chrétiens en général.

La question posée sous cette forme nous met en présence de la grande question des exemptions ou des privilèges ou des droits qui peuvent convenir à l'Église dans ses corps de choix que sont les familles religieuses, ou dans sa propre organisation de corps social existant comme tel — et non plus simplement quant à ses fidèles, existant à titre de membres isolés et dispersés — parmi les hommes. — Saint Thomas, considérant un peu la question sous cet aspect, répondait, dans son commentaire sur les *Sentences*, à la même difficulté, en disant (liv. II, dist. 44, q. 2, art. 2, *ad 1um*) que « le Christ parle de Lui et de ses disciples, lesquels n'étaient point de condition servile, ni ne possédaient », comme groupe existant, « des choses temporelles », sous forme de propriété extérieure, « qui pussent les obliger à payer des tributs à leurs maîtres » temporels ; d'où saint Thomas concluait qu' « il ne suit pas de là que tout chrétien participe à la même liberté, mais seulement ceux qui suivent la vie apostolique, ne possédant rien en ce monde et exempts de toute condition servile ».

Cette réponse du saint Docteur nous fait entendre qu'à proprement parler et à s'en tenir au droit strict ordinaire, ceux-là seuls, parmi les chrétiens, sont exempts de toute obligation à l'endroit des puissances séculières, qui, par leur genre de vie et en raison de leur condition dans la société au milieu de laquelle ils se trouvent, *ne donnent aucune prise sur eux* à ces puissances séculières ou civiles : tels les imitateurs de la vie apostolique sous la forme où l'Évangile nous la dépeint, alors que Jésus envoyait ses apôtres ou ses disciples, deux par deux, sans rien que ce qu'ils avaient sur eux, vivant d'aumônes et à la merci de la Providence. — Seulement, on peut dire que cet état, pris dans son sens absolu, ne se retrouverait plus que difficilement désormais. Car, si pauvres ou dénués de tout que

puissent être les prédicateurs et les apôtres de l'Évangile ou les parfaits imitateurs du Christ, il est difficile qu'ils n'aient pas au moins une maison où ils habitent et une église avec ce qu'elle requiert pour les nécessités du culte. Bien plus, à mesure que l'Église fait des progrès dans une société et y gagne des fidèles au Christ, dans cette mesure-là même les conditions extérieures et sociales de l'Église comme corps organisé s'affirment plus apparentes et aussi plus fixes sous forme de possessions temporelles, mobilières et immobilières, qui nécessairement donnent prise aux puissances séculières ou civiles. Et c'est là que vient la question de savoir si l'Église a des obligations à l'endroit de ces puissances séculières ou civiles, en raison des possessions temporelles qui peuvent lui revenir dans la société où ces puissances exercent leur pouvoir ; ou aussi comme corps existant et quant aux membres qui constituent un ordre spécial et de choix dans son sein : tels, nous l'avons dit, les membres des familles religieuses, ou les membres du clergé, et, plus spécialement, les évêques, ou, à un titre exceptionnel, le Souverain Pontife.

Disons, tout de suite, sur ce dernier point, que sa qualité essentielle de Chef universel de la société extérieure qu'est l'Église catholique, faite pour exister, et existant en fait, parmi tous les peuples de l'univers et dans toutes les nations où peuvent se trouver des pouvoirs séculiers constitués, entraîne nécessairement que le Souverain Pontife ne dépende d'aucun pouvoir temporel particulier. Il est indispensable, en effet, pour la sauvegarde des intérêts qui lui sont confiés parmi toutes les nations, que *toutes et chacune puisse traiter avec Lui comme avec Quelqu'un qui ne soit pas sous la dépendance de l'une d'elles*. Il faut donc que Lui-même soit souverain et n'ait à *obéir* à personne dans l'ordre temporel.

Pour ce qui est des évêques particuliers, il n'en va plus de même. Ils ne sont pas eux-mêmes souverains dans l'ordre temporel. Ils appartiennent, au contraire, eux et leurs fidèles, ou même leur clergé et les divers groupements religieux dont ils sont les chefs spirituels, à des sociétés temporelles distinctes, formant des cités, ou des nations ou des royaumes qui obéissent

à des chefs temporels, souverains dans leur ordre, totalement distincts et indépendants les uns des autres. D'autre part, ils font partie, aussi, de la société spéciale qu'est l'Église catholique, laquelle demeure toujours une en elle-même, par l'unité de son chef, le Souverain Pontife, bien qu'elle existe répandue sur toute la terre et parmi toutes les nations ou tous les peuples. De là la condition tout à fait particulière des évêques et des organisations dont ils sont les chefs. Ils appartiennent à deux ordres sociaux distincts, indépendants et dont chacun est souverain : l'ordre social constitué par l'Église catholique; et l'ordre social, constitué par l'État auquel ils appartiennent. Où seront, ici, les droits du commandement et les devoirs de l'obéissance?

S'il s'agit des choses strictement spirituelles, comme les actes doctrinaux ou disciplinaires au sens de direction morale, il est manifeste que l'État n'a rien à y voir et que toute l'obéissance est due au seul Souverain Pontife ou à ceux qui commandent en son nom. Mais s'il s'agit des choses qui touchent à l'extérieur de la vie civile, comme est le fait de posséder des biens meubles ou immeubles, d'organiser des manifestations publiques, de disposer de certains membres de la société, de les affecter à certains offices et autres choses de ce genre, aussitôt se présentent les questions les plus délicates et les plus épineuses ou les plus complexes. C'est tout l'ensemble des rapports entre les deux pouvoirs, temporel et spirituel, qui est ici en cause. Pratiquement, il faudra toujours, pour régler les divers cas, s'inspirer des conditions particulières qui seront celles de chaque État au sein duquel se trouve telle ou telle portion de l'Église catholique. Car, autres seront les règles de conduite, et les obligations ou les droits, quand il s'agira d'un État officiellement neutre à l'endroit de l'Église, ou d'un État qui reconnaît officiellement l'Église et traite officiellement avec elle, soit qu'il en reconnaisse l'autorité spirituelle et s'y soumette officiellement lui-même, soit qu'il la considère simplement comme une autorité sociale indépendante et juxtaposée avec laquelle on traite officiellement. Dans le premier cas, les rapports de l'Église avec cet État seront réglés par le

droit commun. Dans le second cas, il y aura ou pourra y avoir un droit spécial, qui, d'ordinaire, sera réglé par ce qu'on a pu appeler du nom de Concordat. Et, nécessairement, il faudra, selon la diversité des cas, se plier à la diversité des règles ou des conditions qui s'y rencontrent. L'idéal est, assurément, que l'État soit lui-même, comme tel, chrétien et catholique; et qu'il traite tout ce qui est de l'Église, dans l'ordre de son organisation extérieure, avec les sentiments qu'inspire une vraie piété filiale, sans rien abandonner, pour cela, des droits ou des devoirs qui s'imposent à lui dans son ordre propre et comme souverain temporel. Les membres de l'Église, de leur côté, doivent, en pareil cas, être les premiers à donner, en toutes choses, l'exemple de la déférence, du respect, de la soumission, de l'obéissance la plus spontanée et la plus empressée à l'endroit de l'État dans tout ce qui relève de son autorité. Que si l'État, quel qu'il soit, se montre injuste et tyrannique à l'endroit de l'Église, soit en violant, contre elle, le droit commun, s'il s'agit d'un État constitutionnellement neutre, soit en violant la lettre ou l'esprit du droit spécial qui règle constitutionnellement ses rapports avec elle, dans ce cas, il n'y a plus, en soi, aucune obligation d'obéir, du côté des membres de l'Église. La seule raison qui puisse inviter à le faire, c'est la raison du scandale ou d'un plus grand mal à éviter; comme saint Thomas va nous le rappeler, d'une façon générale, tout à l'heure, à l'*ad tertium*.

L'*ad secundum* met au point la difficulté tirée de la comparaison entre la loi divine de l'Ancien Testament et la loi humaine. « La loi ancienne était la figure du Testament Nouveau; et voilà pourquoi elle dut cesser, quand la vérité eut paru. Il n'en va pas de même de la loi humaine, qui fait que l'homme est soumis à l'homme ». Aucune parité n'existe entre le rapport de la loi ancienne à la foi du Christ manifesté, et celui de la loi humaine à cette même foi. Dans le premier cas, il y a incompatibilité de coexistence, comme entre l'ombre et le corps ou entre l'image et la réalité. Dans le second cas, il n'y a aucune incompatibilité : ce sont deux domaines distincts et qui se superposent. — « D'ailleurs, comme l'ajoute saint

Thomas, c'est aussi en vertu de la loi divine que l'homme est tenu d'obéir à l'homme » : toute autorité légitime qui existe parmi les hommes étant une dérivation et une participation de l'autorité même de Dieu, selon qu'il a été dit dès le premier article de la question présente.

L'*ad tertium* présuppose cette subordination essentielle qui donne à toute autorité humaine sa vertu et déclare que « l'homme est tenu d'obéir aux princes séculiers dans les limites où l'ordre de la justice le requiert. Il suit de là que s'ils n'ont pas un pouvoir juste mais usurpé, ou s'ils commandent d'une façon injuste, les sujets ne sont pas tenus de leur obéir; si ce n'est peut-être, accidentellement, en raison d'un scandale ou d'un péril à éviter ». Cf. ce que nous avions déjà vu à ce sujet, 1^{a}-2^{ae}, q. 96, art. 4; et, ici, 2^{a}-2^{ae}, q. 42, art. 2.

Après avoir traité de l'obéissance en elle-même, nous devons maintenant traiter de la désobéissance, qui lui est opposée. — Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CV

DE LA DÉSOBÉISSANCE

Cette question comprend deux articles :

1° Si la désobéissance est un péché mortel?
2° Si elle est le plus grave des péchés?

Article Premier.

Si la désobéissance est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la désobéissance n'est pas un péché mortel ». — La première dit que « tout péché est une désobéissance ; comme on le voit par la définition de saint Ambroise, donnée plus haut (q. 104, art. 2, obj. 1). Si donc la désobéissance était un péché mortel, tout péché serait mortel » ; ce que nul ne peut admettre. — La seconde objection en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), que la désobéissance vient de la vaine gloire. Or, la vaine gloire n'est pas un péché mortel. Donc la désobéissance ne l'est pas non plus ». — La troisième objection fait observer que « c'est alors que quelqu'un est dit être désobéissant, quand il n'accomplit pas le précepte du supérieur. Or, plusieurs fois, les supérieurs multiplient les préceptes, à tel point qu'on ne peut jamais les accomplir ou qu'on ne le peut qu'à peine. Si donc la désobéissance était un péché mortel, il s'ensuivrait que l'homme ne pourrait pas éviter le péché mortel ; ce qui est un inconvénient. Donc l'obéissance n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans l'Épître *aux Ro-*

mains, ch. I (v. 30) et dans la deuxième Épître *à Timothée*, ch. III (v. 2), parmi les autres péchés mortels est compté le fait de *ceux qui n'obéissent point à leurs parents* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 24, art. 12; q. 35, art. 3; *1ª-2ªe*, q. 72, art. 5), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, par laquelle existe la vie spirituelle. Or, la charité aime Dieu et le prochain ». Par conséquent, ce qui est contraire à l'amour de Dieu ou du prochain, est nécessairement un péché mortel. — « Mais, précisément, l'amour de Dieu exige qu'on obéisse à ses commandements, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 24, art. 12; q. 104, art. 3). Donc, être désobéissant aux préceptes divins sera un péché mortel, comme chose contraire à l'amour de Dieu. Et parce que dans les préceptes divins est contenu qu'on obéisse aussi aux supérieurs, il s'ensuit que la désobéissance par laquelle on est désobéissant à l'endroit des préceptes des supérieurs, est aussi un péché mortel, comme contraire à l'amour de Dieu; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 2) : *Celui qui résiste au pouvoir, résiste à l'ordination de Dieu* ». Nous entendions saint Thomas nous dire, à l'*ad 2um* du dernier article de la question précédente, qu' « en vertu de la loi divine, l'homme est tenu d'obéir à l'homme », selon que le requiert l'ordre de supériorité parmi les hommes. — Cette dernière désobéissance, où l'homme est désobéissant à l'endroit de ses supérieurs, refusant d'accomplir leurs préceptes, n'est pas seulement contraire à l'amour de Dieu, comme nous venons de le dire : « elle est aussi contraire à l'amour du prochain, en tant que l'homme soustrait au prochain son supérieur l'obéissance qu'il lui doit » : c'est un acte contre la justice, et, par conséquent, aussi contre la charité, tout acte d'injustice envers quelqu'un étant contraire à l'amour qu'on doit à ce quelqu'un. — Il est donc manifeste que la désobéissance est un péché mortel.

L'*ad primum* répond que « cette définition de saint Ambroise est donnée du péché mortel, qui a la raison parfaite de péché (cf. *1ª-2ªe*, q. 88, art. 1). Le péché véniel, en effet, n'est pas », à proprement parler, « une désobéissance; car il n'est pas con-

tre le précepte; mais en dehors du précepte » : en ce sens qu'il ne détruit pas l'ordre à la fin dernière, que vise essentiellement le précepte (cf. *ibid.*, art. 2). — « Il faut dire aussi que tout péché mortel n'est pas une désobéissance, à prendre ce mot dans son sens propre et formel; il n'y a désobéissance, en ce sens-là, que si quelqu'un méprise le précepte. C'est, en effet, de la fin » voulue « que les actes moraux tirent leur espèce. Que si quelqu'un fait quelque chose contre le précepte, non par mépris du précepte, mais pour quelque autre motif, il n'y a là qu'une désobéissance au sens matériel; au sens formel, son acte appartient à une autre espèce de péché » (cf. q. 104, art. 2).

L'*ad secundum* fait remarquer que « la vaine gloire cherche la manifestation de quelque excellence. Et parce qu'il semble appartenir à une certaine excellence, que l'homme ne soit pas soumis aux préceptes d'un autre, de là vient que la désobéissance sort de la vaine gloire. Mais rien n'empêche que d'un péché véniel sorte un péché mortel, le péché véniel étant une disposition au péché mortel » (cf. *I*^{a}-*2*^{ae}, q. 88, art. 3).

L'*ad tertium* déclare que « nul n'est tenu à l'impossible. Si donc quelque prélat » ou supérieur « accumule tant de préceptes que le sujet ne puisse pas les remplir, celui-ci est excusé de péché. Aussi bien », ajoute saint Thomas, en une réflexion que tout supérieur ne saurait trop retenir, « les prélats » ou les supérieurs « doivent s'abstenir de la multitude des préceptes ».

La désobéissance, prise dans son sens formel et selon qu'elle implique le refus d'accomplir l'ordre exprès d'un supérieur légitime par mépris de cet ordre sous sa raison propre d'ordre du supérieur, est toujours, de soi, un péché mortel. — Est-elle le plus grave de tous les péchés? saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la désobéissance est le péché le plus grave?

Trois objections veulent prouver que « la désobéissance est le péché le plus grave ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, au livre I des *Rois*, ch. xv (v. 23) : *Comme le péché de divination est le fait de résister : et comme le crime d'idolâtrie, de ne vouloir pas acquiescer*. Or, l'idolâtrie est le plus grave des péchés, comme il a été vu plus haut (q. 94, art. 3). Donc la désobéissance est le péché le plus grave ». — La seconde objection rappelle que « ce péché est dit être contre le Saint-Esprit, qui enlève les empêchements au péché, selon qu'il a été marqué plus haut (q. 14, art. 2). Or, par la désobéissance, l'homme méprise le précepte, qui est ce par quoi l'homme est le plus détourné de pécher. Donc la désobéissance est le péché contre le Saint-Esprit. Et, par suite, elle est le péché le plus grave ». — La troisième objection cite le mot de l' « Apôtre », qui « dit, *aux Romains*, ch. v (v. 19) : *Par la désobéissance d'un seul, un grand nombre ont été constitués pécheurs*. Or, la cause semble être supérieure à l'effet. Donc la désobéissance semble être un péché plus grave que les autres péchés, causés par elle ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « il est plus grave de mépriser la personne de celui qui commande, que son commandement. Or, il est des péchés qui sont contre la personne même de celui qui commande; ainsi qu'on le voit pour le blasphème et l'homicide. Donc la désobéissance n'est pas le péché le plus grave ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute désobéissance n'est pas un égal péché. Une désobéissance, en effet, peut être plus grave qu'une autre, d'une double manière. — D'abord, en raison de celui qui commande. Bien qu'en effet l'homme doive apporter tout son soin à obéir à chaque supérieur, cependant il est dû davantage que l'homme obéisse au pouvoir supérieur qu'à l'inférieur. On en trouve le signe ou la

marque en ce que le précepte de l'inférieur est laissé s'il est contraire à celui du supérieur. Il suit de là que plus celui qui commande est supérieur, plus il est grave d'être désobéissant à son endroit. Et, ainsi, être désobéissant envers Dieu est plus grave qu'être désobéissant envers l'homme. — Secondement, en raison des préceptes. Celui qui commande, en effet, ne veut pas d'une volonté égale que soient accomplies toutes les choses qu'il commande; car chacun veut davantage la fin, et ce qui est plus rapproché de la fin. Par conséquent, la désobéissance est d'autant plus grave, que le précepte qui est enfreint est davantage de l'intention de celui qui commande. S'il s'agit des préceptes de Dieu, il est manifeste que plus le précepte porte sur une chose meilleure, plus le fait de ne pas y obéir est grave. Car la volonté de Dieu se portant de soi au bien, plus une chose est meilleure, plus Dieu veut qu'elle soit accomplie. Et c'est ainsi que celui qui désobéit au précepte concernant l'amour de Dieu pèche plus gravement que celui qui désobéit au précepte concernant l'amour du prochain. Il n'en va pas de même de la volonté de l'homme; car elle ne porte pas toujours sur ce qu'il y a de meilleur. Aussi bien, dans les choses où nous sommes obligés par la seule volonté de l'homme, le péché n'est pas plus grave du fait qu'on laisse un plus grand bien, mais du fait qu'on laisse ce qui est davantage de l'intention de celui qui commande.

« Il faut donc, conclut saint Thomas, selon les divers degrés de désobéissance, comparer la désobéissance aux divers degrés des péchés[1]. Car la désobéissance où l'on méprise le précepte

1. Le texte latin de la *Somme* offre ici quelque difficulté. L'édition léonine lit ainsi la phrase que nous venons de traduire : *Sic ergo oportet secundum diversos inobediendiæ gradus diversis peccatorum gradibus comparare*. Ce texte paraît fautif. Et, cependant, il n'est indiqué aucune variante. Certaines éditions ont cru devoir corriger. L'édition de Venise (1756) lit : *Sic ergo oportet diversos inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare;* et met en note que toutes les éditions modernes lisent de même après les théologiens. Nous croyons cependant que le texte des anciennes éditions, conforme d'ailleurs à tous les manuscrits, tel que l'a conservé l'édition léonine se rapproche davantage de la vérité. Et c'est celui-là que nous avons gardé dans notre traduction en y ajoutant simplement le mot « désobéissance », qui nous paraît absolument exigé, lui ou son pronom, par la structure de

de Dieu, dans sa raison même de désobéissance, est un péché plus grave que le péché ou l'on pèche contre l'homme, si on en sépare la désobéissance à l'égard de Dieu; ce que je dis », remarque saint Thomas, « parce que celui qui pèche contre le prochain, agit aussi contre le précepte de Dieu », ainsi qu'il a été marqué à l'article précédent. « Et, toutefois », même dans cet ordre des péchés de désobéissance qui sont formellement contre Dieu, « on aurait encore un péché plus grave, si c'était en une chose plus excellente que le précepte de Dieu serait méprisé. — Quant à la désobéissance où l'on méprise le précepte de l'homme », et qui se mesure, en ce qui est de sa gravité, à l'intention de celui qui commande, ainsi qu'il a été dit, « elle sera elle-même », quelle que soit d'ailleurs sa gravité, dans cet ordre, « un péché plus léger que le péché où l'on méprise celui-là même qui commande; car c'est du respect qu'on a pour celui qui commande, que doit procéder le respect qu'on a pour son commandement. Et semblablement, le péché qui porte directement sur le mépris de Dieu, comme le blasphème, ou autre chose de ce genre, est plus grave, même si on sépare, par l'intelligence, de ce péché, la raison de désobéissance, que le péché où l'on méprise seulement le précepte de Dieu », et qui est, au sens propre, le péché de désobéissance. — Par où l'on voit manifestement, que la désobéissance n'est pas, à quelque degré de gravité qu'on la considère en elle-même, le plus grave de tous les péchés; et que, sous sa raison propre de désobéissance, une désobéissance constitue un péché plus grave qu'une autre désobéissance : gravité de péché, dont le degré se mesure, nous l'avons dit, aux divers degrés de la désobéissance elle-même, selon qu'elle se produit à l'égard d'un supérieur plus haut, ou, s'il s'agit du même supérieur, à l'égard d'un précepte supérieur : et, à son tour, le degré du précepte se mesure au degré du bien qu'il vise, quand c'est un précepte donné par Dieu, ou à l'intention du supérieur qui commande, quand il s'agit d'un précepte donné par l'homme.

la phrase et par le sens que commande tout l'ensemble de l'article, comme on peut s'en rendre compte à la lecture de notre commentaire.

L'*ad primum* fait observer que « cette comparaison de Samuel » dans le livre des *Rois*, dont parlait l'objection, « ne vise pas l'égalité, mais la similitude : en ce sens que la désobéissance tourne au mépris de Dieu comme l'idolâtrie, bien que l'idolâtrie le fasse davantage ».

L'*ad secundum* déclare que « ce n'est point toute désobéissance qui est le péché contre le Saint-Esprit, mais seulement celle à laquelle se joint l'obstination. Ce n'est pas, en effet, le mépris de n'importe quelle chose faisant obstacle au péché, qui constitue le péché contre le Saint-Esprit, sans quoi le mépris de n'importe quel bien serait le péché contre le Saint-Esprit, car c'est par n'importe quel bien que l'homme peut être détourné du péché. Mais ce qui fait le péché contre le Saint-Esprit, c'est le mépris de ces biens qui directement conduisent à la pénitence et à la rémission des péchés » (cf. q. 14, art. 2).

L'*ad tertium* dit que « le premier péché du premier père, d'où le péché a découlé dans tous les hommes, ne fut pas la désobéissance, selon qu'elle est un péché spécial, mais l'orgueil, duquel l'homme passa à la désobéissance. Aussi bien l'Apôtre, dans ces paroles, semble prendre la désobéissance selon qu'elle s'applique généralement à tout péché ».

Avec cette question de la désobéissance, complétant ce qui avait trait à l'obéissance et par suite à l'observance, se clôt la première partie de notre étude portant sur les parties potentielles de la justice. Ce premier groupe de vertus convenait avec la justice en ce qu'on y rendait une dette stricte ; elles en différaient selon que la justice acquitte strictement sa dette stricte, tandis que les vertus que nous avons étudiées ne peuvent jamais, quoi qu'elles fassent, acquitter leur dette. C'étaient les vertus : de *religion*, envers Dieu ; de *piété*, envers les parents et la patrie ; d'*observance*, envers les supérieurs, soit dans l'ordre de la dignité et du pouvoir, soit dans l'ordre d'une excellence quelconque, notamment l'excellence de la vertu. — Nous devons, maintenant, aborder un second groupe de parties potentielles de la justice. A l'inverse de celles que nous avons vues jusqu'ici, ces nouvelles vertus conviennent avec la justice

en ce qu'elles rendent une dette et qu'elles la rendent en l'acquittant ou en pouvant l'acquitter dans toute son étendue ; mais elles en diffèrent selon que la dette dont il s'agit n'est pas une dette stricte, au sens légal de ce mot : elle ne peut pas être exigée, au nom d'une loi existant parmi les hommes et donnant droit de recourir à la justice humaine telle qu'on la rend officiellement dans les tribunaux. La dette qu'elles acquittent, au lieu d'être d'ordre légal, comme celle de la justice, est simplement d'ordre moral. Mais dans cet ordre moral lui-même, l'obligation ou le caractère de la dette que ces vertus acquittent n'est pas identique pour toutes. Dans les unes, la dette morale touche à l'ordre même de la société en ce qu'il a d'essentiel et de nécessaire. Aussi bien est-elle, quoique d'ordre moral et non légal, chose nécessaire et rigoureusement obligatoire, engageant gravement un sujet devant la raison et devant Dieu. Cette dette, qui d'ailleurs s'y retrouve à des degrés divers, formera l'objet des vertus de *gratitude* ou de reconnaissance ; de *vindicte* ou de soin de la vengeance ; de *vérité*, ou de véracité. Deux autres vertus porteront sur une dette morale, beaucoup moins stricte, mais qui ne laisse pas de concourir excellemment au bien des hommes entre eux, puisque le fait de l'acquitter nous apparaîtra comme la fleur et le couronnement des rapports d'ordre social. Ce seront les vertus d'*amitié* et de *libéralité*.

Il est aisé de voir, d'après ces premières indications sommaires, que les vertus dont nous abordons l'étude, pour paraître secondaires à l'endroit de celles dont nous avons parlé jusqu'ici, ne laissent pas d'être d'une importance extrême pour le perfectionnement de l'être moral et la constitution de ce chef-d'œuvre de beauté qu'est l'homme vertueux, surtout considéré dans l'ordre de sa vie sociale. Elles feront l'objet des questions qui vont suivre, depuis la question 106 jusqu'à la question 119. — La première qui se présente à notre étude est la vertu de gratitude ou de reconnaissance. Nous traiterons d'abord de cette vertu elle-même, que saint Thomas appelle ici « la grâce ou la gratitude » ; et, ensuite, de l'ingratitude, qui lui est opposée. — D'abord, la vertu elle-même. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CVI

DE LA GRACE OU DE LA GRATITUDE

Cette question comprend six articles :

1° Si la grâce ou la gratitude est une vertu spéciale, distincte des autres?
2° Qui est tenu à rendre à Dieu de plus grandes actions de grâces, de l'innocent ou du pécheur repentant?
3° Si l'homme est toujours tenu de rendre des actions de grâces pour les bienfaits humains?
4° Si l'action de grâces doit être différée?
5° Si elle doit être mesurée sur le bienfait reçu ou sur l'affection de celui qui donne?
6° S'il faut rendre quelque chose de plus?

Ces six articles étudient, au sujet de la gratitude : d'abord, sa raison de vertu (art. 1) ; puis, le mode de cette vertu : premièrement, à l'endroit de Dieu (art. 2) ; secondement, à l'endroit des hommes : quant à sa rigueur d'obligation (art. 3) ; à son urgence (art. 4) ; à sa norme (art. 5), et à son degré (art. 6). — Voyons d'abord la raison de vertu, qui doit faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la grâce ou la gratitude est une vertu spéciale, distincte des autres?

Trois objections veulent prouver que « la grâce » ou la gratitude « n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres ». — La première fait observer que « c'est de Dieu et des parents que nous recevons les plus grands bienfaits. Or, l'honneur que

nous rendons à Dieu » et par lequel nous reconnaissons en quelque sorte ses bienfaits, « appartient à la vertu de religion ; pareillement, l'honneur que nous rendons aux parents appartient à la vertu de piété. Donc la grâce ou la gratitude n'est pas une vertu distincte des autres ». — La seconde objection remarque que « la rétribution proportionnelle appartient à la justice commutative; comme on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. v, n. 6, 7 ; de S. Th., leç. 8). Or, *les grâces se rendent pour que rétribution soit faite*, comme il est dit au même endroit. Donc rendre des actions de grâces, chose qui appartient à la gratitude, est un acte de la vertu de justice. Donc la gratitude n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres ». — La troisième objection dit que « le retour et la compensation est chose requise pour conserver l'amitié, comme on le voit par Aristote, aux livres VIII (ch. XIII; de S. Th., leç. 13) et IX (ch. I; de S. Th., leç. 1) de l'*Éthique*. Or, l'amitié se rapporte à toutes les vertus, en raison desquelles l'homme est aimé. Donc la grâce ou la gratitude, à laquelle il appartient de compenser ou de rendre les bienfaits reçus, n'est pas une vertu spéciale », mais se rapporte à toutes les vertus.

L'argument *sed contra* en appelle à « Cicéron qui met la grâce ou la gratitude comme partie spéciale de la justice » (cf. *Rhétorique*, liv. II, ch. LIII).

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 60, art. 3), selon les diverses causes qui font qu'une chose est due, il est nécessaire que se diversifie la raison de dette à rendre : en telle sorte cependant que toujours dans le plus grand se trouve contenu ce qui est moindre. Or, c'est en Dieu que se trouve premièrement et principalement la cause de dette » à rendre, « par cela que Lui-même est le premier principe de tous nos biens. En second lieu, cette cause se trouve dans le père, étant le principe prochain de notre génération et de notre formation. Troisièmement, dans la personne qui l'emporte en dignité, de laquelle procèdent les biens communs » affectant tous les membres de la communauté régie par elle. « Quatrièmement, en tel ou tel bienfaiteur, dont nous avons reçu des bienfaits particuliers et

privés, pour lesquels nous lui avons des obligations particulières. Par cela donc que tout ce que nous devons à Dieu, ou au père, ou à la personne constituée en dignité, nous ne le devons pas à tel de nos bienfaiteurs dont nous avons reçu quelque bienfait particulier ; de là vient qu'après la religion qui nous fait rendre à Dieu le culte qui lui est dû ; et après la piété, par laquelle nous honorons les parents ; et après l'observance, qui nous fait honorer les personnes qui l'emportent en dignité, se trouve la grâce ou la gratitude, qui rend l'action de grâces aux bienfaiteurs. Et elle se distingue des précédentes, comme tout ce qui vient après se distingue de ce qui précède, demeurant en deçà ». — L'objet propre de cette vertu est donc un bienfait à reconnaître, qui se distingue des bienfaits généraux reçus de Dieu, ou des parents, ou des supérieurs.

L'*ad primum* répond que « comme la religion est une certaine piété suréminente ; de même, elle est aussi une certaine grâce ou gratitude suréminente. Et voilà pourquoi l'action de grâces a été assignée plus haut (q. 83, art. 17), parmi les choses qui appartiennent à la religion ». — Toutefois nous pourrions dire que même à l'endroit de Dieu, il y a une certaine place pour la vertu spéciale de gratitude dont nous parlons ici : et c'est pour autant que Dieu se présente à nous sous la raison, non plus de bienfaiteur général et universel, de qui procèdent tous les biens qui peuvent se trouver en un être créé ; mais sous la raison spéciale de bienfaiteur particulier, selon qu'Il peut nous accorder plus distinctement quelque bienfait plus spécial et plus particulier. Il en faudrait dire autant au sujet de la piété à l'endroit des parents, qui regarde les bienfaits généraux d'ordre familial se répandant sur tous les membres de la famille : à côté d'elle, il peut y avoir place pour une certaine gratitude spéciale, en raison d'attentions plus particulières ou de bienfaits plus spéciaux pour tel ou tel cas. Et, pareillement, au sujet de l'observance. Car, nous l'avons dit, l'objet propre de la gratitude est la raison de bienfaiteur *particulier*, et de bienfait spécial, se distinguant des bienfaits généraux, qui découlent d'une raison de bienfaiteur plus universel.

L'*ad secundum* explique que « la rétribution proportionnelle »

ou le fait de rendre selon qu'on a reçu « appartient à la justice commutative, quand on la prend selon la dette légale ; par exemple, s'il est convenu, sous forme de pacte, qu'on rendra tant pour tant. Mais à la vertu de la grâce ou de la gratitude appartient la rétribution qui se fait selon la seule dette morale d'honnêteté, savoir la rétribution que le sujet fait lui-même spontanément », sans qu'on puisse l'y obliger. « Aussi bien la gratitude est moins agréée si elle est forcée, comme le remarque Sénèque, au livre des *Bienfaits* » (liv. III, ch. VII).

L'*ad tertium* fait observer que « la véritable amitié étant fondée sur la vertu, tout ce qui est contraire à la vertu dans l'ami est de nature à empêcher l'amitié, et, au contraire, tout ce qui est vertueux la provoque. C'est pour cela que la reconnaissance des bienfaits conserve l'amitié, bien que cette reconnaissance appartienne spécialement à la vertu de gratitude ».

Cette vertu de gratitude, dont nous avons dit que même sous sa raison de vertu spéciale, elle pouvait, à certains égards, se pratiquer à l'endroit de Dieu Lui-même, bien que, dans sa forme générale, notre gratitude envers Lui fasse partie de la vertu de religion, motive une question particulière que se pose ici saint Thomas. Il s'agit de savoir quel est, du pénitent ou de l'innocent, c'est-à-dire du juste qui n'a jamais perdu la grâce ou du pécheur repentant qui l'a recouvrée, celui qui est le plus redevable à Dieu et qui doit lui témoigner une plus grande reconnaissance. La question, fort intéressante, va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'innocent est plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent?

Trois objections veulent prouver que « l'innocent est plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent ». — La première dit que « celui qui a reçu de Dieu un plus grand don est tenu

davantage à l'action de grâces. Or, le don de l'innocence est chose plus grande que celui de la justice recouvrée. Donc il semble que l'innocent est plus tenu à l'action de grâces que le pénitent ». — La seconde objection remarque que « si l'action de grâces est due au bienfaiteur, l'amour lui est dû aussi. Or, saint Augustin dit, au livre II des *Confessions* (ch. VII) : *Quel est l'homme qui, songeant à son infirmité, osera attribuer à ses propres forces sa chasteté et son innocence, en telle sorte qu'il vous aime moins, comme si lui a été moins nécessaire votre miséricorde qui remet les péchés à ceux qui reviennent à vous?* Et, ensuite, il ajoute : *Il faut donc qu'il vous aime autant ; bien plus, il doit vous aimer davantage ; car Celui par qui il me voit délivré des si grandes langueurs de mes péchés, il doit voir que c'est par Lui qu'il n'a pas été lui-même enveloppé en ces mêmes grandes langueurs.* Donc l'innocent est aussi plus tenu que le pénitent à rendre grâces ». — La troisième objection déclare que « plus le bienfait est gratuit et continu, plus on doit pour lui des actions de grâces. Or, dans l'innocent, le bienfait de la grâce divine est plus continu que dans le pénitent. Saint Augustin dit, en effet, au même endroit : *J'attribue à votre grâce et à votre miséricorde, que vous avez brisé, comme une glace, mes péchés. J'attribue aussi à votre grâce tous les maux que je n'ai point faits ; car qu'y a-t-il que je n'aie pu faire? Et je confesse que tout m'a été remis : et ce que j'ai fait, par moi-même, de mal; et ce que, sous votre conduite, je n'ai point fait.* Donc l'innocent est plus tenu à l'action de grâces que le pénitent ».

L'argument *sed contra* apporte le beau texte de saint Luc, ch. VII (v. 42, 43, 47), où « il est dit » par Notre-Seigneur, au sujet de la pécheresse repentante : « *Celui à qui il est plus remis aime plus.* Donc, pour la même raison, il est plus tenu à l'action de grâces ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « l'action de grâces, en celui qui reçoit, regarde la grâce de celui qui donne. Il suit de là qu'une grâce plus grande du côté de celui qui donne requiert de plus grandes actions de grâces du côté de celui qui reçoit. D'autre part, la grâce est ce qui est donné gratuitement. Par conséquent, c'est d'une double manière

que la grâce pourra être plus grande du côté de celui qui donne. D'abord, en raison de la grandeur du don ; et, de ce chef, l'innocent est tenu à de plus grandes actions de grâces : à lui, en effet, est donné, par Dieu, un plus grand don et plus continu, toutes choses égales d'ailleurs, absolument parlant. D'une autre manière, la grâce peut être dite plus grande, parce qu'elle est donnée plus gratuitement. A ce titre, le pénitent est tenu à de plus grandes actions de grâces que l'innocent ; parce que c'est d'une façon plus gratuite que lui est donné ce qui lui est donné par Dieu : alors qu'en effet, il était digne de peine, la grâce lui est donnée. Aussi, bien que le don qui est donné à l'innocent, considéré d'une façon absolue, soit plus grand, cependant le don qui est donné au pénitent est plus grand par rapport à lui : c'est ainsi, du reste, qu'un léger don fait à un pauvre est plus grand pour lui qu'un grand don fait à un riche. Et parce que les actes portent sur le singulier » avec toutes ses circonstances particulières, « dans les choses qui regardent l'action, il faut plutôt considérer ce qui est tel présentement, que ce qui est tel d'une façon pure et simple » ou en soi ; « selon qu'Aristote le marque au livre III de l'*Éthique* (ch. I, n. 6 ; de S. Th., leç. I), au sujet du volontaire et de l'involontaire » (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 6).

« Et, par là, déclare saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Ainsi donc, à proprement parler et selon qu'il convient à l'action de grâces dans le sujet lui-même qui doit la rendre, le pécheur repentant et converti, qui a recouvré la grâce alors qu'il l'avait perdue par sa faute et qu'il ne méritait plus que la peine d'en être à jamais privé, est tenu de rendre à Dieu des actions de grâces, pour sa miséricorde doublement gratuite, plus que le juste conservé depuis toujours dans la grâce gratuitement reçue ; bien que celui-ci, sous un autre aspect, doive à Dieu une gratitude plus grande, en raison du don plus grand de l'innocence conservée. — Mais, à l'endroit de l'homme, quelles seront, parmi les hommes, les lois ou les conditions de la vertu de gratitude. Devons-nous dire, d'abord, que l'homme est

tenu à l'action de grâces envers tout homme de qui il aura reçu un bienfait? C'est le premier point qu'il nous faut étudier. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme est tenu à l'action de grâces envers tout homme qui lui fait du bien?

Six objections, d'un très haut intérêt, veulent prouver que « l'homme n'est pas tenu à l'action de grâces envers tout homme qui lui fait du bien ». — La première dit que « quelqu'un peut se faire du bien à lui-même, comme aussi se nuire; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIV (v. 5) : *Celui qui est mauvais pour lui-même, pour qui sera-t-il bon?* Or, l'homme ne peut pas se rendre à lui-même des actions de grâces; car l'action de grâces semble passer de l'un dans l'autre. Donc ce n'est pas à tout bienfaiteur, qu'est due l'action de grâces ». — La seconde objection fait observer que « l'action de grâces est une certaine compensation » ou un certain retour « pour une grâce » reçue. « Or, il est des bienfaits qui ne sont pas accordés avec grâce », ou d'une façon gracieuse, « mais plutôt d'une manière blessante, et avec lenteur ou tristesse. Donc ce n'est pas toujours qu'il faut rendre des actions de grâces à un bienfaiteur ». — La troisième objection affirme qu' « il n'est dû à personne des actions de grâces, du fait qu'il procure son utilité. Or, il en est parfois qui donnent des bienfaits pour leur utilité. Donc à ceux-là il n'est pas dû d'actions de grâces ». — La quatrième objection déclare qu' « à l'esclave, il n'est pas dû d'action de grâces, parce que tout ce qu'il est appartient à son maître » ; et, proportion gardée, il en faut dire autant du serviteur à gages ou du mercenaire. « Or, il arrive parfois que l'esclave » ou le serviteur « fait quelque bien à son maître. Donc ce n'est point à tout bienfaiteur qu'est due l'action de grâces ». — La cinquième objection dit que « nul n'est tenu à ce qu'il ne peut pas faire honnêtement et utilement. Or, quelque-

fois, celui qui a fait du bien est dans un état de grande félicité; et il serait inutile de lui rendre quelque chose pour le bienfait reçu. Quelquefois aussi il arrive que le bienfaiteur passe de la vertu au vice; et, dès lors, il semble qu'on ne peut pas honnêtement lui rendre. D'autres fois, aussi, celui qui reçoit le bienfait est pauvre et se trouve totalement dans l'impossibilité de rendre. Donc il semble que ce n'est point toujours, que l'homme est tenu à un retour de bienfait ». — La sixième objection part de ce principe que « nul ne doit faire pour un autre ce qui ne lui est pas expédient mais lui est nuisible. Or, quelquefois il arrive qu'un retour du bienfait est nuisible ou inutile à celui à qui on le fait. Donc ce n'est pas toujours qu'un bienfait doit être rendu par l'action de grâces ».

L'argument *sed contra* est le mot de la première Épître *aux Thessaloniciens*, chapitre dernier (v. 18) : « *En toutes choses, rendez grâces* ». — Ce mot vise d'abord et directement l'action de grâces qui s'adresse à Dieu; mais, indirectement, on peut l'entendre aussi de l'homme, en raison d'un bienfait quelconque reçu de lui.

Au corps de l'article, saint Thomas, pour résoudre cette question d'ordre strictement moral et humain, en appelle à un principe qui commande tout, même dans la plus haute sphère du monde physique ou du monde métaphysique créé dans ses rapports avec la première Cause : et c'est que « tout effet retourne naturellement à sa cause; aussi bien, saint Denys déclare, au chapitre premier des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3), que Dieu attire tout à Lui, comme étant la source de tout : car il faut toujours que l'effet soit ordonné à la fin de l'agent. Or, il est manifeste que le bienfaiteur, comme tel, est la cause du gratifié. Il s'ensuit que l'ordre naturel requiert que celui qui a reçu un bienfait se tourne vers son bienfaiteur par la compensation de l'action de grâces, selon le mode de l'un et de l'autre. Et, comme il a été dit plus haut (q. 101, art. 2), au sujet du père : au bienfaiteur, en tant que tel, est dû l'honneur et le respect, à cause qu'il a la raison de principe; mais, accidentellement, lui est dû aussi le soutien ou l'entretien, s'il est dans le besoin ». — On aura remarqué à quelle hauteur saint Thomas a

été rattacher l'obligation de la reconnaissance ; ou jusqu'à quelle profondeur il en a posé la base. C'est une question *d'ordre naturel : naturalis ordo requirit.* Par conséquent, manquer à cette obligation, c'est aller contre l'ordre des choses, en ce qu'il a de plus profond, de plus essentiel. Il n'y a donc pas d'obligation plus stricte ou plus rigoureuse : bien que cependant, nous l'avons dit, elle ne soit pas d'ordre légal, pouvant être exigée en justice devant les tribunaux humains. Par où l'on voit qu'il faudrait bien se garder de croire qu'une obligation perde de sa rigueur, parce qu'on la dit être seulement d'ordre moral et d'honnêteté : l'ordre moral, ici, ou l'honnêteté, désigne l'ordre de la raison en elle-même, dans ses lois les plus essentielles, qui n'a certes pas besoin d'une sanction de loi humaine positive pour créer son obligation, ou pour la rendre plus pressante.

L'*ad primum* répond avec Sénèque, au livre V des *Bienfaits* (ch. IX), que « *comme n'est point libéral celui qui se donne à lui-même, ni clément celui qui se pardonne, ni miséricordieux celui qui est touché de ses maux, mais celui qui fait tout cela quand il s'agit des autres ; de même, aussi, personne ne s'accorde à lui-même de bienfait, mais il obéit à sa nature qui meut à écarter ce qui nuit et à rechercher ce qui sert.* Il suit de là que dans les choses qui se font à soi-même, la gratitude et l'ingratitude n'ont point de lieu : l'homme, en effet, ne peut rien se nier à soi-même qu'en le retenant pour soi. Toutefois, par mode de métaphore, ce qui se dit proprement à l'égard des autres, peut se prendre aussi à l'égard de soi-même ; comme le note Aristote au sujet de la justice, au livre V de l'*Éthique* (ch. XI, n. 9 ; de S. Th., leç. 16) : pour autant que les diverses parties de l'homme sont prises comme si c'était des personnes diverses ». Et c'est ainsi que dans l'ascétisme chrétien nous parlons de deux hommes qui sont en nous, et de leur lutte : l'homme intérieur et l'homme extérieur ; ou l'homme nouveau et le vieil homme ; pour signifier la partie supérieure et la partie inférieure ; ou encore la nature déchue, et la nature réparée par la grâce. Dans ce sens, il est vrai de dire que l'homme s'accorde certaines choses ou qu'il se les refuse : en tant que la partie supé-

rieure gouverne en tel ou tel mode les autres parties qui sont en nous.

L'*ad secundum* fait une réponse qu'on ne saurait trop noter. « Il est d'une âme bonne, de plus regarder au bien qu'au mal. Et, par suite, si quelqu'un donne un bienfait non de la manière qu'il faudrait, celui qui le reçoit ne doit point pour cela totalement s'abstenir de l'action de grâces. Toutefois, l'action de grâces sera moindre que si le bienfait eût été accordé de la manière voulue; car, de ce chef, le bienfait lui-même est moindre : Sénèque dit, en effet, au livre II des *Bienfaits* (ch. VI), que *la promptitude est ici d'un grand prix ;* et que *le retard enlève beaucoup* ».

L'*ad tertium* est encore un très beau texte de « Sénèque », qui « dit, au livre VI des *Bienfaits* (ch. XII, XIII) : *Il importe beaucoup, si quelqu'un nous donne un bienfait à cause de lui, ou à cause de lui et à cause de nous. Celui qui est tout pour lui et qui ne nous sert que parce que sans cela il ne pourrait pas se servir lui-même, doit être tenu par moi comme celui qui donne la pâture à ses troupeaux. Que s'il m'a admis en sa société, s'il a pensé à tous deux, je suis ingrat et injuste de ne pas me réjouir que ce qui m'a servi lui ait servi également. C'est, en effet, d'une extrême perversité de n'appeler bienfait que ce qui est une charge pour celui qui donne* ».

L'*ad quartum* en appelle toujours à « Sénèque », et vraiment le beau texte que nous venons de lire nous montre qu'il mérite excellemment d'être entendu dans cette question des bienfaits et de l'action de grâces. Il « dit, au livre III des *Bienfaits* (ch. XXI), que *dans la mesure où l'esclave donne ce qu'on a coutume d'exiger d'un esclave, son acte n'est que service ; mais où il dépasse la mesure exigée de l'esclave, c'est un bienfait : car où l'on passe à l'affection de l'ami, on commence à parler de bienfait.* Et c'est pourquoi, conclut saint Thomas, même aux esclaves qui font au delà de ce qui est dû, on doit rendre des actions de grâces ». — Cette admirable doctrine, déjà professée par la sagesse humaine, est confirmée et perfectionnée encore par l'enseignement de la morale chrétienne. Nous avons, même, dans notre langue française, toute imprégnée de la fleur la plus pure du

sentiment chrétien, un mot particulièrement expressif pour traduire le double aspect dont nous parlait ici Sénèque au sujet de l'esclave et de ce qu'il fait pour son maître. Les deux mots latins *ministerium*, que nous avons traduit par *service*, et *beneficium*, qui se traduit par *bienfait*, peuvent se rendre dans notre langue et se rendent couramment par le même mot : *service*. On dit : *faire un service* ; et on dit aussi : *rendre un service*. Dans le premier cas, il s'agit d'une chose due, que l'on acquitte ; dans le second, d'un acte de bienveillance, qui aide dans le besoin. Et, d'une façon générale, s'applique ici, au mot *servir* et à ce que ce mot désigne, tout ce que nous avons dit plus haut, quand il s'est agi de la vertu d'observance et de dulie (p. 512).

L'*ad quintum* formule une doctrine non moins digne de remarque que ce que nous venons de voir. « Même le pauvre, déclare saint Thomas, est un ingrat, s'il ne fait ce qu'il peut », pour reconnaître un bienfait reçu : « car, de même que le bienfait consiste plus dans le sentiment » qui l'inspire, « que dans la chose que l'on donne, de même aussi la reconnaissance consiste davantage dans le mouvement du cœur. Et voilà pourquoi », ici encore, « Sénèque dit textuellement, au livre II des *Bienfaits* (ch. XXII) : *Celui qui reçoit un bienfait avec grâce, acquitte déjà sa première dette. Or, combien nous touchent les bienfaits reçus, montrons-le par l'effusion de nos sentiments de reconnaissance : chose qu'il faut faire, non pas seulement en présence du bienfaiteur et quand il l'entend, mais en tous lieux.* — Et, par là, on voit qu'en quelque degré de félicité que le bienfaiteur se trouve, le bienfait peut toujours être reconnu et payé par le témoignage du respect et de l'honneur. Aussi bien Aristote dit, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 2 ; de S. Th., leç. 14) qu'*à celui qui excelle et surabonde, on doit rendre l'honneur ; à celui, au contraire, qui est dans le besoin, on doit rendre le gain*. Et Sénèque dit, au livre V des *Bienfaits* (ch. XXIX) : *Il est beaucoup de choses par lesquelles nous pouvons rendre aux heureux ce que nous leur devons : un fidèle conseil ; une fréquentation assidue ; une conversation adaptée et qui plaise sans flatterie.* — Il n'est donc pas nécessaire que l'homme souhaite de voir son bienfaiteur dans le besoin ou la misère, pour pouvoir lui rendre » ; et ce serait là,

en effet, une étrange manière d'être reconnaissant. « Car, selon que le dit encore Sénèque, au même livre VI des *Bienfaits* (ch. XXVI), *si vous désiriez cela à celui de qui vous n'avez reçu aucun bienfait, ce serait déjà chose inhumaine. Combien plus, si vous le désirez à celui qui vous a fait du bien.* — Que si celui qui avait accordé un bienfait est tombé dans un état pire », perdant la vertu et commettant le péché, on ne doit pas pour cela s'abstenir de lui témoigner de la reconnaissance; « il faut s'acquitter envers lui selon que son état le comporte, c'est-à-dire en faisant qu'il revienne à la vertu, si c'est possible. Ce n'est que dans le cas où *il s'abîmerait dans la malice et deviendrait incurable*, qu'on devrait le considérer comme devenu un autre homme; et, alors, on ne devrait pas lui témoigner sa reconnaissance comme auparavant. Toutefois, même alors, et dans la mesure où on le peut en maintenant l'honnêteté, on doit conserver la mémoire du bienfait précédemment accordé; comme on le voit par Aristote, au livre IX de l'*Éthique* » (ch. III, n. 3, 5; de S. Th., leç. 3). — On est émerveillé devant ces admirables remarques de la sagesse antique: et c'est vraiment plaisir de voir avec quel respect saint Thomas les recueille et les enchâsse dans son propre enseignement, y ajoutant, du reste, la perfection et le fini de la morale chrétienne.

L'*ad sextum* fait observer que « comme il a été dit (*ad 5um*), la reconnaissance et l'acquittement d'un bienfait dépend surtout du mouvement affectif. Et voilà pourquoi cette reconnaissance doit se faire de la manière qui est la plus utile. Que si, dans la suite, et par l'incurie de celui à qui on la rend, la reconnaissance tourne à son dommage, on ne l'imputera pas à celui qui s'en est acquitté. Et c'est pourquoi Sénèque dit au livre VII des *Bienfaits* (ch. XIX) : *Je dois rendre : mais quand j'ai rendu, je ne suis plus tenu à veiller et à conserver* ».

La dette de la reconnaissance est une dette sacrée, de laquelle nul ne doit ni ne peut jamais se considérer exempt; tout bienfait reçu, quel qu'il soit, pourvu que ce soit vraiment un bienfait, ou un égard quelconque, qu'un être humain quelconque aura eu pour nous, demande que nous le reconnaissions et que nous

l'acquittions, sous forme de retour, selon que les conditions de possibilité ou de convenance le permettent ou l'exigent. — Mais quand faut-il ainsi rendre le bienfait que l'on a reçu ? Est-ce tout de suite, ou bien après un certain laps de temps. La question, nous l'allons voir, est des plus intéressantes. Saint Thomas va la résoudre dans l'article qui suit.

Article IV.

Si l'homme doit tout de suite rendre le bienfait ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme doit tout de suite rendre le bienfait » reçu. — La première dit que « les choses que nous devons sans détermination de temps doivent être rendues tout de suite. Or, il n'est point de terme prescrit pour la reconnaissance des bienfaits : laquelle cependant tombe sous la raison de dette, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc l'homme est tenu de s'acquitter tout de suite pour le bienfait » reçu. — La seconde objection déclare que « plus on accomplit une chose bonne avec la ferveur de l'esprit, plus cette chose est louable. Or, il semble provenir de la ferveur de l'esprit, que l'homme n'apporte aucun retard à faire ce qu'il doit. Donc il semble être chose plus louable que l'homme rende tout de suite le bienfait » qu'il a reçu. — La troisième objection cite une remarque de « Sénèque », qui « dit, au livre II des *Bienfaits* (ch. v), que *le propre du bienfaiteur est d'agir de plein gré et tout de suite*. Or, le retour du bienfait doit égaler le bienfait. Donc il doit se faire tout de suite ».

L'argument *sed contra* est un autre beau mot de « Sénèque », qui « dit, au livre IV des *Bienfaits* (ch. xl) : *Celui qui se hâte de rendre, n'a pas le sentiment d'un homme reconnaissant, mais celui d'un débiteur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme dans le bienfait qui se donne, on considère deux choses, savoir le sentiment » qui l'inspire ou l'accompagne « et le don » que l'on accorde ; « de même, aussi, ces deux choses se considèrent

dans le retour du bienfait. — Et, assurément, s'il s'agit du mouvement du cœur, c'est tout de suite que le retour doit se faire. Aussi bien Sénèque dit, au livre II des *Bienfaits* (ch xxxv) : *Veux-tu rendre un bienfait? Reçois-le avec plaisir.* — Mais s'il s'agit du don, il peut attendre le moment où son acquittement sera opportun au bienfaiteur. Et si quelqu'un, sans prendre garde au moment qui convient, veut tout de suite rendre don pour don, ce retour ne semble pas chose vertueuse. Car, selon que Sénèque le dit, au livre IV des *Bienfaits* (ch. XL), *celui qui veut s'acquitter trop vite, tient sa dette à contre-cœur : et celui qui tient à contre-cœur est un ingrat* ». — Remarque très profonde; et qui montre combien peu ont compris les lois de la reconnaissance, ceux qui ayant à peine reçu un bienfait, courent aussitôt à leur bienfaiteur pour lui rendre la pareille : donnant à entendre par là que le fait d'avoir été gratifié par lui leur pèse, et qu'ils ont hâte de s'acquitter pour ne lui rien devoir. Un tel retour du bienfait est une sorte d'injure et ne peut que blesser au point le plus sensible un bienfaiteur généreux et délicat. Qu'on s'empresse de reconnaître un bienfait, par la manière dont on le reçoit, et en témoignant qu'il nous cause le plus grand plaisir, rien de mieux, comme le notait Sénèque ; mais il faut bien se garder de se précipiter ou de se jeter indiscrètement sur la première occasion de donner soi-même en retour quelque chose à son bienfaiteur, sans tenir compte des circonstances de temps et d'à-propos : rien ne serait plus contraire à la vraie vertu de gratitude et de reconnaissance : c'est ici qu'il faut beaucoup de tact et de délicatesse.

L'*ad primum* marque d'un mot la différence essentielle qui existe entre une dette légale et une dette morale. « La dette légale doit être payée tout de suite ; sans cela, en effet, l'égalité de la justice ne saurait être conservée, si l'un retenait le bien de l'autre sans sa volonté ». Et, dans ce sens, la raison apportée par l'objection conclut. « Mais la dette morale dépend de l'honnêteté de celui qui doit » ; c'est-à-dire qu'elle est constituée par ce qu'il convient qu'il fasse, étant donné ce qu'il est et ce que tel autre est pour lui : chose qui n'est point déterminée par une clause spéciale convenue entre eux ou réglée par quelque loi

positive; mais qui s'apprécie à la lumière du sens moral ou de la saine raison. « Aussi bien une telle dette doit être rendue en temps opportun, selon que l'exige la rectitude de la vertu ». — Remarquons, en passant, cette distinction si nette, donnée ici, entre la dette légale et la dette morale, entre ce qui est de droit positif et ce qui est de droit moral, entre l'honnêteté, au sens particulier de justice stricte légale, et l'honnêteté, au sens plus général et universel, où l'on considère la lumière de la raison morale déterminant tout ce qui est de la vertu.

L'*ad secundum* présente une réflexion de la plus haute portée dans tout l'ordre de la vie morale. « La ferveur de la volonté » peut être assurément chose excellente entre toutes; mais il faut qu'elle soit chose vertueuse. Or, elle « n'est chose vertueuse, que si elle est ordonnée par la raison », à prendre ce mot dans son sens complet, et selon qu'il désigne toute lumière d'ordre moral, qu'il s'agisse de lumière naturelle ou de lumière surnaturelle venue directement de Dieu. « Il suit de là que si quelqu'un, par ferveur d'esprit » mal entendue, « prévient le temps opportun, son acte ne sera point chose louable ». Il est des empressements intempestifs; et si parfois ils peuvent aisément être excusés, d'autres fois ils peuvent être tout à fait odieux ; or, ce serait facilement le cas dans la question qui nous occupe.

L'*ad tertium* déclare que « même les bienfaits doivent être donnés en temps opportun. Et, alors, il est vrai qu'il ne faut pas tarder, quand le moment opportun est venu. Nous dirons de même pour le retour du bienfait ». Autant il est contraire à la vertu, dans la question qui nous occupe, de prévenir le moment voulu et d'agir en temps inopportun ; autant il est contraire à cette même vertu, de ne pas agir quand le moment opportun se présente. Ici, comme nous l'avons déjà dit, plus peut-être qu'en toute autre matière de vertu, c'est une question de tact et de délicatesse : le cœur et la raison doivent conspirer ensemble pour tout harmoniser.

Nous venons de parler de cœur et de raison pour tout harmoniser dans la question du bienfait à reconnaître et à rendre.

Toutefois, bien que les deux doivent concourir, on peut se demander si une part très large, et même, en un sens, prépondérante, n'est pas réservée au cœur dans cet acte de vertu. La question se pose en raison du caractère même du bienfait qu'il s'agit de reconnaître. Et, en effet, saint Thomas se demande, à ce sujet, si le retour du bienfait doit se mesurer à l'affection de celui qui l'accorde, ou seulement à la chose elle-même qui est accordée. Le saint Docteur va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si le retour des bienfaits doit se mesurer sur le sentiment du bienfaiteur ou sur l'effet du don?

Trois objections veulent prouver que « le retour des bienfaits ne doit pas se mesurer sur le sentiment du bienfaiteur, mais sur son effet ». — La première arguë de ce que « le retour est dû aux bienfaits. Or, le bienfait consiste dans l'effet, comme le nom même l'indique. Donc le retour doit se mesurer sur l'effet ». — La seconde objection dit que « la gratitude, qui reconnaît les bienfaits, est une partie de la justice. Or, la justice porte sur l'égalité de ce qui est donné et de ce qui est reçu. Donc, dans le retour de la gratitude, il faut plutôt considérer l'effet que le sentiment du bienfaiteur ». — La troisième objection déclare que nul ne peut se baser sur ce qu'il ignore. Or, Dieu seul connaît le sentiment intérieur. Donc ce n'est point sur ce sentiment que peut se faire le retour de la gratitude ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « Sénèque », qui « dit, au livre I des *Bienfaits* (ch. VII) : *Souvent, celui-là nous oblige plus qui donne de petites choses magnifiquement ; qui donne peu, mais de bon cœur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait remarquer que « le retour des bienfaits peut se rapporter à trois vertus ; savoir : à la justice ; à la reconnaissance ou à la gratitude, et à l'amitié. — Il appartient à la justice, quand il a la raison de dette légale : comme dans le prêt, ou autres choses de ce genre.

Dans ce cas, il faut qu'il se mesure sur la quantité du don. — Le retour du bienfait appartient à l'amitié, et, pareillement, à la vertu de la gratitude, selon qu'il a la raison de dette morale : toutefois, non de la même manière. Dans le retour de l'amitié, en effet, il faut prendre garde à la cause de l'amitié » : selon qu'il s'agira de l'amitié de l'utile, causée par une vue d'intérêt; ou de l'amitié de l'honnête, causée par une vue de vertu. « Aussi bien, dans l'amitié de l'utile, le retour doit se faire d'après l'utilité qu'on a retirée d'un bienfait; dans l'amitié de l'honnête, au contraire, on doit, dans le retour, avoir égard au choix ou au motif ou au sentiment du donateur : car c'est cela surtout qui est requis pour la vertu, comme il est dit au livre VIII de l'*Éthique* » (ch. XIII, n. 11 ; de S. Th., leç. 13) : la vertu se jugeant par-dessus tout d'après l'intention ou le mouvement du cœur. — C'est à ce second aspect de l'amitié, que se conformera la vertu de gratitude ou de reconnaissance. Car, « dès là que la gratitude regarde le bienfait selon qu'il est gratuitement donné, chose qui relève du sentiment et de l'affection, il s'ensuit que pareillement le retour de la reconnaissance ou de la gratitude considérera plus le sentiment du donateur que l'effet » en lui-même.

L'*ad primum* fait observer que « tout acte moral dépend de la volonté. Il suit de là que le bienfait, selon qu'il est louable, auquel titre lui est dû le retour de la gratitude, consiste matériellement dans l'effet, mais formellement et principalement dans la volonté. Aussi bien Sénèque dit, au livre I des *Bienfaits* (ch. VI) : *Le bienfait ne consiste point dans la chose que l'on fait ou que l'on donne, mais dans le sentiment même de celui qui fait ou qui donne* ».

L'*ad secundum* déclare que « la gratitude est une partie de la justice, non à titre d'espèce contenue sous ce genre, mais par une sorte de réduction » ou selon qu'on la ramène « au genre de la justice, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 80). Il n'est donc pas besoin qu'on ait dans l'une et l'autre de ces vertus la même raison de dette » : et elles se distinguent, même, précisément en cela, que dans l'une se trouve la raison de dette stricte ou légale, pouvant être déterminée par une loi positive,

tandis que dans l'autre on n'a que la raison de dette morale, relevant seulement de l'honnêteté du sujet et de son sens moral : dans les deux, on est *obligé ;* mais, dans un cas, l'obligation est de contrainte ; dans l'autre, d'honnêteté et de vertu ; dans l'une, ce qui lie, c'est la loi et sa sanction pénale ; dans l'autre, c'est le cœur, du seul fait qu'il est bien placé.

L'*ad tertium* accorde que « le sentiment de l'homme, pris en lui-même, n'est vu que de Dieu ; mais selon qu'il se manifeste par certains signes, il peut aussi être connu de l'homme. Et c'est de cette manière que le sentiment du bienfaiteur est connu : par le mode même dont le bienfait est accordé : comme, par exemple, si quelqu'un accorde un bienfait avec joie et empressement.

C'est donc sur le cœur, plus que sur l'effet lui-même, qu'on doit estimer un bienfait et mesurer le retour dont on doit le payer. Mais ce retour encore, comment faut-il en régler la mesure, pour qu'il soit vraiment digne de la noble vertu de gratitude ou de reconnaissance ? Dans un dernier article, saint Thomas va répondre excellemment à cette question, motivée, du reste, nous le verrons, par un beau mot d'Aristote lui-même. Venons tout de suite au texte du saint Docteur.

Article VI.

S'il faut que l'homme donne plus en retour qu'il n'a reçu dans le bienfait ?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut pas que l'homme donne plus en retour qu'il n'a reçu dans le bienfait ». — La première fait observer qu' « il est des bienfaiteurs auxquels on ne peut même pas rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu par leur action ; tels les parents, par exemple ; ainsi que le remarque Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 4 ; de S. Th., leç. 14). Or, la vertu ne tend pas à l'impossible. Donc le retour de l'action de grâces ne vise pas à quelque chose de

plus ». — La seconde objection offre un intérêt tout particulier; elle nous vaudra un des plus beaux mots que nous ait livrés saint Thomas. Elle souligne que « si quelqu'un donne plus en retour qu'il n'a reçu dans le bienfait, par cela même il donne en quelque sorte quelque chose de nouveau », qui constitue, à son tour, un réel bienfait. « D'autre part, tout bienfait nouvellement reçu oblige l'homme à le reconnaître. Celui-là donc qui avait donné le premier bienfait sera tenu maintenant à ajouter un bienfait nouveau qui dépasse à son tour ce qu'il a reçu comme témoignage de reconnaissance »; et il en sera ainsi pour tout nouveau bienfait et tout nouveau retour, « en telle sorte qu'il faudrait procéder à l'infini », sans possibilité de fixer de terme. « Or, la vertu ne vise pas l'infini », au sens d'infini négatif ou par additions successives, qui est proprement l'indéfini; « car *cet infini enlève la nature du bien* », tout bien devant avoir une certaine forme qui le fixe dans l'être, « selon qu'il est dit au livre II des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., livre I, ch. II, n. 9). Donc le retour de l'action de grâces ne doit pas excéder le bienfait reçu ». — La troisième objection dit que « la justice consiste dans l'égalité. Or, le plus est un certain excès qui dépasse la mesure de l'égalité. Puis donc qu'en toute vertu l'excès est quelque chose de vicieux, il semble que donner en retour plus qu'on a reçu dans le bienfait, constitue un acte vicieux et opposé à la justice ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui avait déjà « dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. v, n. 7; de S. Th., leç. 8): *Il faut rendre à celui qui nous a fait une grâce; et, en plus, commencer quelque chose de nouveau;* ce qui se fait, en donnant quelque chose de plus. Donc le retour de l'action de grâces doit tendre à faire quelque chose de plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. préc.), le retour de l'action de grâces regarde le bienfait quant à la volonté » ou au sentiment « du bienfaiteur. Et là, ce qui surtout paraît digne d'éloge, c'est qu'il a accordé quelque chose gratuitement, à quoi il n'était pas tenu. Il s'ensuit que celui qui a reçu le bienfait est obligé aussi, par une dette d'honnêteté, à donner semblablement

quelque chose de gratuit », à quoi il ne soit pas tenu. « Or, il ne semble pas donner quelque chose de gratuit, s'il n'excède la quantité du bienfait reçu : car tout autant qu'il fait moins ou qu'il fait quelque chose d'égal, il ne semble pas faire quelque chose qui soit gratuit, mais simplement rendre ce qu'il doit. Aussi bien le retour de l'action de grâces tend toujours à ce que, dans la mesure de son pouvoir, il donne quelque chose de plus ». — Délicieuse doctrine, qui va être mise dans tout son jour dans la réponse aux objections.

L'*ad primum* rappelle que « comme il a été dit (art. 3, *ad 5* ; art. 5), dans le retour de la reconnaissance pour un bienfait reçu, il faut plutôt considérer le cœur ou le sentiment que l'effet en lui-même. Si donc nous considérons, dans son effet lui-même, le bienfait que l'enfant reçoit de ses parents, savoir l'être même et la vie, il est vrai que le fils ne peut rien rendre qui soit égal, comme le note Aristote. Mais si nous prenons garde au sentiment ou à la volonté elle-même de celui qui donne et de celui qui reçoit, de ce chef le fils peut rendre au père quelque chose de plus grand », en s'efforçant d'avoir pour lui des sentiments d'affection encore plus intimes, si possible, « comme le dit Sénèque, au livre III des *Bienfaits* (ch. XXIV). Et, à supposer qu'il ne le pût pas, il suffirait à la reconnaissance qu'il eût la volonté de rendre » selon tout ce qu'il peut.

L'*ad secundum* déclare que « la dette de la reconnaissance découle de la charité » ou de l'amitié, comme il a été dit à l'article précédent. « Or, la charité ou l'amitié a ceci de propre que plus elle se paie, plus elle est due ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 8) : *Ne devez rien à personne, sinon que vous vous aimiez les uns les autres* ». Ici, en effet, outre que chacun est tenu toujours de rendre pour son propre compte, sans que jamais il puisse se libérer, il y a encore que dans la mesure où l'un s'acquitte envers l'autre, dans cette mesure cet autre est nouvellement tenu de rendre ; en telle sorte que loin de pouvoir s'éteindre, une telle dette grandit à mesure qu'elle se paie : elle commence avec notre être, du seul fait que nous sommes deux ensemble ; et elle s'augmente à chacun des actes qu'on fait pour l'acquitter. Puis donc que la dette de la recon-

naissance ou de la gratitude se fonde sur l'amour d'amitié ou de charité, « il n'y a aucun inconvénient à ce que son obligation soit sans terme ou sans fin : *Et ideo non est inconveniens si obligatio gratitudinis interminabilis sit* ». — Fut-il jamais doctrine plus divine !

Du point de doctrine, touché ici par saint Thomas, au sujet de la charité et à l'occasion de la gratitude, nous trouvons un exposé magnifique fait par Bossuet dans un de ses sermons (sur la *charité fraternelle*, Lebarcq, t. III, p. 177 et suiv.). Nous citerons ce passage de l'exorde : « La charité fraternelle est une dette par laquelle nous sommes redevables les uns aux autres ; et non seulement c'est une dette, mais je ne crains point de vous assurer que c'est la seule dette des chrétiens, selon ce que dit l'apôtre saint Paul : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis : Ne devez rien à personne, sinon de vous aimer mutuellement* ». [C'est le même texte que décrit saint Thomas dans sa réponse.] « Comme l'Évangile que je dois traiter m'oblige à vous parler de cette dette, pour ne point perdre le temps inutilement, dans une matière si importante, je remarquerai d'abord trois conditions admirables de cette dette sacrée, que je trouve distinctement dans les paroles de mon texte (*Diligite inimicos vestros*, etc.), et qui feront le partage de ce discours. — Premièrement, Messieurs, cette dette a cela de propre que, quelque soin que nous prenions de la bien payer, nous ne pouvons jamais en être quittes. Et cette obligation va si loin, que celui-là même à qui nous devons ne peut pas nous en décharger, tant elle est privilégiée et indispensable. — Secondement, Messieurs, ce n'est pas assez de payer fidèlement cette dette aux autres ; mais il y a encore obligation d'en exiger autant d'eux. Vous devez la charité ; et on vous la doit : et telle est la nature de cette dette, que vous devez non seulement la recevoir quand on vous la paye, mais encore l'exiger quand on la refuse : et c'est le seconde condition de cette dette mystérieuse. — Enfin, la troisième et la dernière, c'est qu'il ne suffit pas de l'exiger simplement, si on ne veut pas la donner de bonne grâce, il faut en quelque sorte l'extorquer par force, et pour cela demander main-forte à la puissance supérieure », en priant pour

eux, afin que Dieu les convertisse et leur donne de payer le plus parfaitement possible cette dette de la charité qui doit les enrichir par son paiement. — Les développements répondent à ce lumineux exorde. Nous regrettons de ne pouvoir les reproduire ; mais il faut nous limiter et revenir au texte de saint Thomas.

L'*ad tertium* distingue l'égalité de la justice de l'égalité de la gratitude. « Comme dans la justice qui est vertu cardinale, on considère l'égalité des choses, ainsi dans la gratitude on considère l'égalité des volontés : en ce sens que comme par un mouvement généreux de sa volonté, le bienfaiteur a donné quelque chose à quoi il n'était pas tenu, pareillement aussi celui qui a reçu le bienfait doit donner quelque chose de plus que ce qu'il doit ».

Après avoir traité de la gratitude elle-même, « nous devons considérer » le vice qui lui est opposé, savoir « l'ingratitude ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CVII

DE L'INGRATITUDE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'ingratitude est toujours un péché ?
2° Si l'ingratitude est un péché spécial ?
3° Si toute ingratitude est un péché mortel ?
4° Si à l'ingrat doivent être supprimés les bienfaits ?

Article Premier.

Si l'ingratitude est toujours un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'ingratitude n'est pas toujours un péché ». — La première cite un mot de « Sénèque », qui « dit, au livre III des *Bienfaits* (ch. I), que *l'ingrat est celui qui ne rend pas le bienfait*. Or, parfois, l'homme ne pourrait rendre le bienfait qu'en péchant : tel le cas de celui qui a prêté secours à quelqu'un pour pécher. Puis donc que le fait de s'abstenir de pécher ne saurait être un péché, il semble que l'ingratitude n'est pas toujours un péché ». — La seconde objection déclare que « tout péché est dans la puissance de celui qui pèche ; car, selon saint Augustin (*Du libre arbitre*, liv. III, ch. XVIII), *nul ne pèche en ce qu'il ne peut pas éviter*. Or, parfois, il n'est pas au pouvoir de celui qui pèche d'éviter l'ingratitude : ainsi en est-il de celui qui n'a pas de quoi rendre. De même, l'oubli n'est pas en notre pouvoir ; et cependant Sénèque dit, au livre III des *Bienfaits* (ch. I), que *le plus ingrat de tous est celui qui a oublié*. Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché ». — La troisième objection dit que « celui qui ne veut rien devoir ne semble pas pécher », car il fait ce qui est commandé ; « selon cette parole de l'apôtre saint Paul, *aux Romains*,

ch. XIII (v. 8) : *Ne devez rien à personne*. Or, *celui qui doit à contre-cœur est un ingrat*, au témoignage de Sénèque, dans son livre IV des *Bienfaits* (ch. XL). Donc l'ingratitude n'est pas toujours un péché ».

L'argument *sed contra* fait observer que « dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. III (v. 2), l'ingratitude est énumérée parmi les autres péchés, où il est dit : *Ceux qui n'obéissent point à leurs parents, les ingrats, les criminels* ».

Au corps de l'article, saint Thomas prouve que l'ingratitude est toujours un péché, parce qu'elle est contraire à la vertu ; et elle est contraire à la vertu, parce qu'elle n'acquitte point la dette morale requise par l'honnêteté de la vertu. « Comme il a été dit, rappelle le saint Docteur, la dette de la gratitude est une certaine dette exigée par l'honnêteté que la vertu requiert. Or, une chose est péché, du fait qu'elle répugne à la vertu. Donc il est manifeste que toute ingratitude est un péché ».

L'*ad primum* explique que « la gratitude a pour objet le bienfait. Or, celui qui prête secours à un autre pour pécher ne le gratifie pas d'un bienfait, mais plutôt lui cause un dommage » ; car le plus grand mal qui puisse arriver à quelqu'un est de commettre le péché. « Il suit de là qu'à un tel homme n'est point due l'action de grâces : sauf peut-être en raison de la bonne volonté, et parce qu'il aura été lui-même déçu, pensant aider pour le bien, alors qu'il aidait pour le mal. Mais, dans ce cas, il ne lui est plus dû qu'on l'aide lui-même à pécher ; car ce ne serait pas rendre le bien, mais le mal : ce qui est contraire à la gratitude ».

L'*ad secundum* répond que « nul n'est excusé d'ingratitude pour le motif d'impuissance à rendre, du fait que pour acquitter la dette de la gratitude la seule volonté suffit, ainsi qu'il a été dit (q. 106, art. 6, *ad 1um*). — Quant à l'oubli du bienfait, s'il appartient à l'ingratitude, ce n'est pas l'oubli qui provient d'une faiblesse physique qui ne dépend pas de la volonté, mais celui qui provient de la négligence. Car, selon que le dit Sénèque, au livre III des *Bienfaits* (ch. I), *celui qui perd le souvenir d'un bienfait montre par là qu'il n'a pas souvent pensé à le reconnaître* ».

L'*ad tertium* est une application de la doctrine exposée à

l'*ad* 2um du dernier article de la question précédente. « La dette de la gratitude découle de la dette de l'amour, dont nul ne doit vouloir être déchargé. Lors donc que quelqu'un supporte impatiemment cette dette, cela paraît venir d'un manque d'amour à l'endroit de celui qui a donné le bienfait ».

Nul doute que toute ingratitude ne soit toujours un péché. Mais s'agit-il là d'un péché spécial ; ou bien faut-il concevoir l'ingratitude comme une sorte de péché général qui se retrouverait en toutes sortes de péchés? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'ingratitude est un péché spécial?

Trois objections veulent prouver que « l'ingratitude n'est pas un péché spécial ». — La première arguë de ce que « quiconque pèche agit contre Dieu, qui est le Bienfaiteur suprême. Or, cela appartient à l'ingratitude. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial ». — La seconde objection dit qu' « aucun péché spécial n'est contenu sous divers genres de péchés. Or, c'est par divers genres de péchés, que quelqu'un peut être ingrat : tel celui qui médit de son bienfaiteur, ou qui le vole, ou qui commet toute autre chose de cette sorte contre lui. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial ». — La troisième objection en appelle à « Sénèque », qui « dit, au livre III des *Bienfaits* (ch. I) : *Ingrat, est celui qui dissimule; ingrat, celui qui ne rend pas; mais de tous le plus ingrat, celui qui oublie.* Or, ces choses-là ne semblent pas se rapporter à une même espèce de péché. Donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial ».

L'argument *sed contra* dit simplement que « l'ingratitude s'oppose à la gratitude ou à la grâce, qui est une vertu spéciale. Donc elle est un péché spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette règle, que « tout vice tire son nom du défaut » ou du manque « de la

vertu » — impliquant, dans son nom, la négation même de cette vertu, — « qui s'oppose le plus à la vertu » dont il s'agit : « C'est ainsi que le manque de libéralité, qu'on pourrait appeler du nom d'*illibéralité* (en latin *illiberalitas*), s'oppose plus à la libéralité, que ne le fait la prodigalité. Or, s'il est vrai qu'à la vertu de gratitude peut s'opposer un certain vice, par excès, comme si le retour du bienfait se pratique à l'endroit de ceux qu'il ne faut pas, ou plus vite qu'il ne faut, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit ; cependant, à la vertu de gratitude s'oppose davantage le vice qui est par défaut » ou par manque de gratitude, quand il faudrait et à ceux qu'il faudrait : « parce que la vertu de gratitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 103, art. 6), tend à quelque chose de plus. Il suit de là que proprement l'*ingratitude* tire son nom du manque de gratitude. D'autre part, tout défaut ou toute privation reçoit son espèce en raison de l'habitus opposé : la cécité, par exemple, et la surdité diffèrent selon la différence de la vue ou de l'ouïe. De même donc que la gratitude ou la grâce est une vertu spéciale, de même aussi l'ingratitude est un péché spécial ».

Saint Thomas ajoute que « cependant, ce péché a des degrés divers, selon l'ordre des choses qui sont requises pour la gratitude. Et, ici, ce qui est d'abord requis, c'est que l'homme reconnaisse le bienfait reçu ; ensuite, qu'il loue et qu'il rende grâces ; enfin, qu'il rende lui-même quelque chose en retour, selon le lieu et le temps, dans la mesure de ses moyens. Mais, parce que *ce qui est le dernier dans la constitution est le premier dans la destitution* » et c'est ainsi que s'il s'agit de démolir une maison, on commence par le toit, qui cependant avait été le dernier posé ; « à cause de cela, le premier degré de l'ingratitude est que l'homme ne rende pas le bienfait reçu ; le second, qu'il dissimule, faisant comme s'il ne l'avait pas reçu », c'est-à-dire qu'il évite de remercier ; « le troisième, et le plus grave, qu'il ne reconnaisse pas le bienfait », c'est-à-dire qu'il n'en ait pas la notion, ne le considérant même pas, « soit par mode d'oubli, soit de toute autre manière. Et parce que dans l'affirmation opposée se trouve comprise la négation, de là vient qu'au premier degré de l'ingratitude se rattache, que quelqu'un

rende le mal pour le bien : au second, qu'il reproche ce qu'on a fait de bien pour lui ; le troisième, qu'il tienne ce bien pour un mal ».

L'*ad primum* répond que « dans tout péché, se trouve une ingratitude matérielle à l'égard de Dieu, en tant que l'homme fait quelque chose qui peut appartenir à l'ingratitude. Mais l'ingratitude formelle se trouve quand on méprise actuellement le bienfait », sous sa raison propre de bienfait. « Et cela est un péché spécial ».

L'*ad secundum* déclare que « rien n'empêche que la raison formelle d'un péché spécial se retrouve en plusieurs genres de péchés. Et c'est ainsi que la raison de l'ingratitude se trouve en plusieurs genres de péchés ».

L'*ad tertium* dit que « ces trois choses » marquées par Sénèque, « ne sont pas des espèces diverses, mais des degrés divers d'une même espèce de péché », comme il a été expliqué, au corps de l'article.

L'ingratitude, en tant qu'elle implique une méconnaissance formelle à l'endroit d'un bienfait reçu, soit qu'elle manque de le rendre dans la mesure de son pouvoir et selon qu'il convient, soit qu'elle néglige même d'en témoigner sa reconnaissance par une expression de merci, soit surtout qu'elle aille jusqu'à n'en faire aucun cas dans son estime et dans sa pensée, constitue, bien qu'à des degrés divers selon la diversisé de ces circonstances, un péché spécial, opposé à la vertu de gratitude, et distinct, dans son espèce, de tous autres péchés. — Ce péché d'ingratitude, constitué selon qu'il vient d'être dit, est-il toujours un péché mortel ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'ingratitude est toujours un péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « l'ingratitude est toujours un péché mortel ». — La première déclare que « c'est

surtout à l'égard de Dieu que l'homme doit avoir de la gratitude » ; et, par suite, c'est surtout contre Lui que se commet le péché d'ingratitude. « Or, l'homme, quand il pèche véniellement, n'est pas ingrat à l'égard de Dieu ; sans quoi tous les hommes seraient ingrats. Donc aucune ingratitude n'est un péché véniel ». — La seconde objection rappelle qu' « un péché a d'être mortel, en ce qu'il est contraire à la charité, comme il a été dit plus haut (q. 24, art. 12 ; *1ª-2ªe*, q. 72, art. 5). Or, l'ingratitude est contraire à la charité, de laquelle provient la dette de la gratitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 103, art. 3, *ad 2um*). Donc l'ingratitude est toujours un péché mortel ». — La troisième objection cite un beau texte de « Sénèque », qui « dit, au livre II des *Bienfaits* (ch. x) : *La loi du bienfait est telle : l'un doit tout de suite oublier le don qu'il a fait ; l'autre doit toujours se souvenir du bienfait reçu.* Or, il semble que c'est pour ceci, que le bienfaiteur doit oublier, afin de ne pas connaître le péché de celui qui reçoit, si ce dernier vient à être ingrat : chose qui ne serait pas nécessaire, si l'ingratitude était un péché léger. Donc l'ingratitude est toujours un péché mortel ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « on ne doit donner à personne occasion de pécher mortellement. Or, selon que Sénèque le dit, au même endroit (ch. xi) : *parfois, celui que l'on aide doit être trompé, afin qu'il reçoive et qu'il ne sache pas de qui il reçoit :* chose qui semble ouvrir la voie à l'ingratitude de la part de celui qui reçoit. Donc l'ingratitude n'est pas un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle ce qui a été dit à la fin de l'article précédent, où, après avoir précisé les trois degrés du péché d'ingratitude, il déclarait que ces trois degrés s'y pouvaient trouver à un double titre : ou par voie de négation et d'omission ; ou par voie d'affirmation et de contraire. — « Comme il ressort de ce qui a été dit, quelqu'un peut être appelé ingrat d'une double manière. D'abord, en raison de la seule omission : selon qu'il ne reconnaît pas » même dans son cœur et son estime, « ou qu'il ne remercie pas » au moins des lèvres et par un mot à propos, « ou qu'il ne rend pas à son tour quelque chose pour le bienfait reçu. Ce

mode d'ingratitude n'est pas toujours un péché mortel. Et, en effet, comme il a été dit plus haut (q. 106, art. 3), c'est une dette de la gratitude, que l'homme rende libéralement quelque chose en plus de ce à quoi il est tenu : or, s'il omet cela, il ne péchera pas mortellement. Toutefois, c'est un péché véniel : car cela provient d'une certaine négligence, ou d'une certaine indisposition de l'homme à la vertu ». [On remarquera ce point de doctrine, où saint Thomas n'hésite pas à taxer de péché véniel, le fait seul de ne pas rendre quelque chose en plus de ce qui constituait le bienfait reçu]. Saint Thomas ajoute que « cependant, il peut arriver que même ce » premier « mode d'ingratitude », qui consiste dans l'omission ou la négation, « sera un peché mortel : soit en raison du mépris intérieur; soit aussi en raison de ce qu'on ne rend pas et qui parfois peut être dû nécessairement au bienfaiteur, soit d'une façon pure et simple, soit pour tel cas de nécessité particulière. — D'une autre manière, quelqu'un est appelé ingrat, parce que non seulement il omet d'acquitter la dette de la reconnaissance, mais encore il agit en sens contraire. Ceci encore, selon la nature de la chose que l'on fait, sera tantôt un péché mortel, et tantôt un péché véniel. — Il faut savoir aussi, ajoute saint Thomas en finissant, que l'ingratitude qui provient d'un péché mortel a au sens parfait la raison d'ingratitude; celle, au contraire, qui provient d'un péché véniel, n'a cette raison d'ingratitude que dans un sens imparfait ».

L'*ad primum* applique cette doctrine à l'objection première. « Par le péché véniel, l'homme n'est pas ingrat envers Dieu, selon la raison parfaite d'ingratitude. Toutefois, il y a là quelque chose de l'ingratitude », à prendre d'ailleurs l'ingratitude plutôt sous sa raison de péché général : « c'est qu'en effet le péché véniel enlève quelque acte de vertu : et tout acte de vertu constitue de la part de l'homme un hommage par lequel il peut témoigner à Dieu sa reconnaissance ».

L'*ad secundum* dit que « l'ingratitude qui accompagne le péché véniel n'est pas contraire à la charité : mais elle est en dehors : et, en effet, elle n'enlève pas l'habitus de la charité, mais en exclut seulement tel ou tel acte ».

L'*ad tertium* répond que « le même Sénèque dit, au livre VII des *Bienfaits* (ch. XXII) : *Il se trompe celui qui pense que lorsque nous disons que celui qui répand un bienfait doit l'oublier, nous voulons qu'il en perde la mémoire, surtout s'il s'agit d'une chose particulièrement digne. Lors donc que nous disons qu'il ne doit pas s'en souvenir, nous voulons qu'on l'entende en ce sens, qu'il ne doit pas s'en prévaloir et s'en faire gloire* ».

Nous avons un *ad quartum*, destiné à expliquer un mot de l'argument *sed contra*. « Celui qui ignore un bienfait n'est pas ingrat, du fait qu'il ne le reconnaît pas et n'en témoigne pas sa gratitude, pourvu qu'il soit disposé à le reconnaître s'il en savait la provenance. D'autre part, c'est parfois chose louable qu'on laisse ignorer le bienfait à celui à qui on l'accorde : soit pour éviter la vaine gloire » de la part de celui qui le fait : « et c'est ainsi que saint Nicolas, jetant du dehors et en cachette l'or de son aumône dans une maison, voulut éviter la faveur humaine ; soit aussi parce que de la sorte on augmente le bienfait, en ménageant la pudeur de celui qui le reçoit », et qui pourrait quelquefois être humilié de recevoir quelque chose d'un autre.

Quelle que soit la nature ou la gravité du péché formel d'ingratitude, même s'il ne s'agit que du cas d'un péché véniel, il y a lieu de se poser la question de la sanction qu'il mérite. Et il semblerait tout de suite que sa juste peine doit être qu'on cesse immédiatement d'accorder à l'ingrat quelque nouveau bienfait que ce puisse être. Que penser de cette conclusion. Est-elle en harmonie avec l'esprit et les lois de la vertu de gratitude ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si les ingrats doivent être privés de tous nouveaux bienfaits ?

Trois objections veulent prouver que « les ingrats doivent être privés de tous nouveaux bienfaits ». — La première est

un mot du livre de la *Sagesse*, ch. XVI (v. 29), où « il est dit : *Quant à l'ingrat, son espérance fondra comme la glace d'hiver*. Or, son espérance ne fondrait pas, s'il ne devait être privé de tout bienfait. Donc les ingrats doivent être privés de tous nouveaux bienfaits ». — La seconde objection dit que « nul ne doit fournir à un autre l'occasion de pécher. Or, l'ingrat qui reçoit un bienfait en prend l'occasion de pécher contre la gratitude. Donc il ne faut pas accorder de bienfait à l'ingrat ». — La troisième objection déclare que « *ce en quoi l'homme pèche est ce en quoi il doit être puni*, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. XI (v. 17). Or, celui qui est ingrat à l'endroit d'un bienfait reçu, pèche contre le bienfait. Donc il doit en être privé ».

L'argument *sed contra* en appelle à la parole de Notre-Seigneur « en saint Luc, ch. VI (v. 35) », où « il est dit que *le Très-Haut est bénigne pour les ingrats et les méchants*. Or, nous devons, en l'imitant, être ses enfants, comme il est dit au même endroit. Donc nous ne devons pas soustraire les bienfaits aux ingrats ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de l'ingrat, il faut considérer deux choses. — D'abord, ce que lui-même mérite de souffrir. Et, de ce chef, il est certain qu'il mérite qu'on lui retire tout bienfait. — D'autre part, il faut considérer ce que le bienfaiteur doit faire. Et celui-ci doit d'abord n'être pas facile à croire à l'ingratitude. *Il n'est pas rare*, en effet, comme Sénèque le dit (des *Bienfaits*, liv. III, ch. VII), *que tel qui n'a rien rendu, a cependant la reconnaissance ;* car il se peut qu'il n'ait pas eu les moyens ou l'occasion de rendre. En second lieu, le bienfaiteur doit tendre à faire de l'ingrat un homme de gratitude : et s'il n'y a pas réussi par un premier bienfait, peut-être qu'avec un nouveau bienfait il sera plus heureux. Si, toutefois, les bienfaits multipliés ne servent qu'à accroître son ingratitude et à le rendre pire, alors on doit cesser d'en faire de nouveaux ».

L'*ad primum* observe que « ce texte parle en considérant ce que l'ingrat mérite » ; mais il y a aussi, nous l'avons dit, ce qu'il convient que le bienfaiteur fasse pour être lui-même ce que la vertu requiert.

L'*ad secundum* déclare que « celui qui accorde un nouveau bienfait à l'ingrat ne lui donne pas une occasion de pécher, mais, au contraire, le sollicite, par là, à la gratitude et à l'amour. Que si celui qui reçoit en prend occasion de commettre un nouveau péché d'ingratitude, on ne doit pas l'imputer à celui qui donne » mais à la seule malice de l'ingrat.

L'*ad tertium* a une parole exquise : « Celui qui accorde un bienfait ne doit pas tout de suite se montrer le vengeur de l'ingratitude, mais d'abord un médecin compatissant : en ce sens qu'il doit s'appliquer à guérir l'ingratitude par des bienfaits renouvelés : — *non debet statim se exhibere punitorem ingratitudinis; sed prius pium medicum; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet* ». — Nous avons voulu reproduire dans son texte ce dernier mot de saint Thomas, si merveilleux de noble grandeur et d'exquise tendresse. Rien de plus humain et rien de plus divin tout ensemble que ces admirables règles de la plus saine morale.

La gratitude ou la reconnaissance était la première des vertus du nouveau groupe, dans l'ordre des parties potentielles de la justice, que nous avions à considérer. — Il en est une seconde, où, comme pour la précédente, nous aurons une vraie raison de dette, et de dette au sens strict, bien qu'il ne s'agisse point d'une dette légale, mais seulement d'une dette morale à acquitter. Et ici, comme pour la gratitude, la raison de dette se tirera du côté de celui à qui on est tenu de rendre; à l'inverse des deux vertus dont nous aurons à nous occuper bientôt, et qui tirent plutôt leur raison de dette de la condition même du sujet qui agit. Cette autre vertu, dont nous devons nous occuper immédiatement, est la vertu que saint Thomas appelle du nom de *vindicatio*. Le mot français *vengeance* ne correspond qu'imparfaitement au sens du mot latin. Il s'agit de la vertu qui a pour objet *le soin de la vengeance*. Sa nature nous apparaîtra pleinement en lisant le texte du saint Docteur. Nous l'allons voir dans la question suivante.

QUESTION CVIII

DU SOIN DE LA VENGEANCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la vengeance est licite?
2° Si elle est une vertu spéciale?
3° De la manière de venger.
4° Contre qui la vengeance doit s'exercer.

Article Premier.

Si la vengeance est permise?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « la vengeance n'est pas licite ». — La première déclare que « quiconque usurpe ce qui est de Dieu pèche. Or, la vengeance appartient à Dieu. Il est dit, en effet, au *Deutéronome*, selon une autre version » que la *Vulgate* (v. 35) : *A moi la vengeance ; c'est moi qui rendrai* (cf. *Rom.*, ch. XII, v. 19 ; *Hébr.*, ch. X, v. 30). Donc toute vengeance est illicite ». — La seconde objection dit que « celui dont on tire vengeance n'est pas toléré. Or, les méchants doivent être tolérés ; car, sur ce mot des *Cantiques*, ch. II (v. 2) : *Comme le lis parmi les épines*, la glose dit : *Celui-là n'est pas bon qui ne peut pas tolérer les méchants*. Donc la vengeance ne doit pas se tirer des méchants ». — La troisième objection fait remarquer que « la vengeance se fait par des peines, lesquelles causent la crainte servile. Or, la loi nouvelle n'est pas une loi de crainte, mais une loi d'amour ; comme le dit saint Augustin *contre Adamant* (ch. XVII). Donc, au moins dans le Nouveau Testament, la vengeance ne doit pas se faire ». — La quatrième objection note que « celui-là est dit se venger

qui punit les injures commises contre lui. Or, à ce qu'il semble, même le juge n'a pas le droit de punir ceux qui pèchent contre lui. Saint Jean Chrysostome dit, en effet (ou plutôt, l'auteur anonyme de l'Œuvre inachevée) *sur saint Matthieu* (hom. v) : *Apprenons, par l'exemple du Christ, à supporter avec magnanimité nos injures : mais, celles de Dieu, ne souffrons même pas de les entendre.* Donc la vengeance paraît être illicite ». — La cinquième objection arguë de ce que « le péché de la multitude est plus nuisible que le péché d'un seul. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXVI (v. 5, 6) : *Il y a trois choses que mon cœur redoute : Les méchants propos de toute une ville, et le rassemblement du peuple.* Or, il ne faut point tirer vengeance du péché de la multitude; parce que, sur cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XIII (v. 29, 30) : *Laissez-les croître l'une et l'autre, de peur que vous n'arrachiez le froment*, la glose dit que *la multitude ne doit pas être excommuniée, ni le prince.* Donc les autres vengeances non plus ne doivent pas se faire ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il n'y a à attendre de Dieu que ce qui est bon et permis. Or, la vengeance des ennemis doit s'attendre de Dieu. Il est dit, en effet, en saint Luc, ch. XVIII (v. 7) : *Dieu ne vengerait pas ses élus, qui crient vers Lui jour et nuit ?* comme pour dire : *Assurément, Il le fera.* Donc la vengeance n'est pas, de soi, chose mauvaise et illicite ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser, d'un mot, ce qu'implique la notion de vengeance. « La vengeance, nous dit-il, se fait par quelque mal pénal infligé à celui qui pèche. Il y a donc à considérer, dans la vengeance, l'esprit de celui qui l'applique. Si, en effet, son intention se porte principalement sur le mal de celui dont il tire vengeance, et se repose là, c'est chose tout à fait illicite : car prendre plaisir au mal d'autrui appartient à la haine qui s'oppose à la charité dont nous devons aimer tous les hommes ». Il n'est donc jamais permis de se proposer le mal de quelqu'un comme tel et de s'y complaire : c'est là une chose horrible, que peut seule inspirer la plus atroce barbarie. « Ni, ajoute saint Thomas, on ne sera excusé, parce qu'on se proposera le mal de celui qui s'est proposé le nôtre ; pas plus qu'on n'est excusé de haïr

quelqu'un parce qu'il nous hait lui-même. Et, en effet, l'homme ne doit pas pécher contre un autre parce que cet autre aura d'abord péché contre lui : ce serait là céder au mal et être vaincu par lui ; chose que l'Apôtre défend, dans l'épître *aux Romains*, ch. XII (v. 21), quand il dit : *Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien* ». Il suit de cette grande doctrine, que les représailles, comme telles, ne peuvent jamais être permises : elles sont essentiellement mauvaises. Il n'est jamais permis de rendre le mal pour le mal. — Toutefois, il n'en faudrait pas conclure que le mal doive rester impuni. Loin de là. Car « si l'intention de celui qui se fait le vengeur du crime », appliquant un mal pénal à celui qui pèche, « se porte principalement », non plus sur le mal du sujet, mais « sur un bien auquel on parvient par la peine » ou le mal afflictif de celui qui pèche, « comme, par exemple, à l'amendement du pécheur lui-même, ou du moins à sa répression et au repos » ou à la protection des autres, « et à la conservation de la justice et à l'honneur de Dieu, la vengeance peut être licite, pourvu que soient observées toutes les autres circonstances voulues ». — Ainsi donc, ce qui est requis du côté de l'intention, c'est qu'on ne se propose jamais le mal de quelqu'un, non pas même le mal pénal, si infime soit-il, *sous sa raison propre et directe de mal du sujet*. Même ce mal pénal doit être voulu *en raison d'un bien et uniquement selon les exigences de ce bien :* qu'il s'agisse d'ailleurs du bien supérieur du sujet lui-même; ou du bien des autres, quel qu'il soit ; ou, à plus forte raison, du bien de la justice et de l'honneur de Dieu. Autant les représailles doivent être bannies; autant la répression, ou même le châtiment, si rigoureux d'ailleurs qu'il puisse être quelquefois, sera chose juste et auguste et sainte, quand on l'entoure de toutes les conditions ou circonstances que son exécution requiert.

L'*ad primum* répond que « celui qui selon le degré de son ordre », dans la société, « exerce la vengeance contre les méchants, n'usurpe pas ce qui est de Dieu ; mais il use du pouvoir que Dieu lui a concédé. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 4), du prince terrestre » et séculier, « *qu'il*

est le ministre de Dieu, vengeur de colère contre celui qui agit mal. Que si en dehors de l'ordre institué par Dieu » et qui est celui de la société légitimement constituée, « quelqu'un exerce la vengeance, dans ce cas il usurpe ce qui est de Dieu : et il pèche ». — Nous voyons, par cette réponse, que l'*exercice* de la vengeance, ou la *punition* effective du coupable, ne peut pas être indistinctement le fait de tout individu parmi les hommes ; il y faut l'ordre de la justice, tel qu'il se trouve établi, au nom de Dieu même et par son autorité, dans la société. C'est ce que nous avons déjà vu plus haut, quand il s'est agi de l'homicide ou des autres atteintes portées soit à la personne soit aux biens d'un être humain quelconque (cf. q. 64 et 65).

L'*ad secundum* fait observer que « les méchants sont tolérés par les bons en ce que ceux-ci souffrent patiemment les injures propres qu'ils en reçoivent, selon qu'il est à propos de les supporter ; mais il n'y a pas à les tolérer en telle sorte qu'on souffre les injures de Dieu ou du prochain » : cette fausse tolérance n'est qu'une indigne lâcheté. « Saint Jean Chrysostome dit, en effet, *sur saint Matthieu* (endroit cité à l'objection quatrième) : *Être patient, quand il s'agit de ses propres injures, c'est chose louable ; mais laisser passer les injures de Dieu, c'est une impiété* » : parole vraiment d'or, et qui est la condamnation du faux libéralisme, si tolérant quand il s'agit des injures faites à Dieu ou à ses saints ; et si intolérant, quand il s'agit de ses propres injures.

L'*ad tertium* accorde que « la loi de l'Évangile est une loi d'amour. Et voilà pourquoi ceux qui opèrent le bien par un motif d'amour, lesquels seuls appartiennent proprement à l'Évangile, ne doivent pas être terrorisés par les peines. On ne doit en agir ainsi qu'avec ceux que l'amour ne meut pas au bien : et ceux-là, bien que *par le nombre* ils soient de l'Église, ils n'en sont point *par le mérite* » (cf. saint Augustin, tr. LXI *sur saint Jean*).

L'*ad quartum* formule une distinction de la plus haute importance au sujet des injures qui peuvent être personnelles. « Il arrive parfois que l'injure faite à la personne de quelqu'un rejaillit sur Dieu ou sur l'Église. Dans ce cas, le sujet doit

venger cette injure personnelle. Nous en avons un exemple manifeste dans Élie » le prophète, « qui fit descendre le feu du ciel sur ceux qui étaient venus pour le prendre; comme on le voit au livre IV des *Rois*, ch. I (v. 9 et suiv.) Et semblablement, Élisée maudit les enfants qui le raillaient; comme il est marqué au livre IV des *Rois*, ch. II (v. 23, 24). Et le pape Sylvestre excommunia ceux qui l'avaient envoyé en exil, comme on le voit XXIII, q. IV (can. *Guilisarius*). — Mais, pour autant que l'injure faite à quelqu'un ne vise que sa personne, lui-même doit la tolérer patiemment, si la chose est opportune. C'est qu'en effet ces sortes de préceptes relatifs à la patience doivent s'entendre au sens de la préparation de l'âme, comme le dit saint Augustin, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* » (liv. I, ch. XIX, XX). — Si donc il est des cas où l'on peut tolérer les injures personnelles, où même on le doit, selon les circonstances, par un motif de charité ou de patience chrétienne, il en est d'autres où les tolérer ne peut absolument pas être permis, si on a le moyen de les réprimer ou de les châtier : c'est quand au travers de notre personne elles atteignent ceux que nous pouvons représenter : notamment Dieu ou son Église; ou même, dans l'ordre humain, quelque personnalité plus haute, ou telles autres personnes que nous pouvons personnifier nous-même à des titres divers.

L'*ad quintum* précise en quelques mots les règles qui doivent diriger l'autorité soit civile soit religieuse dans la répression ou le châtiment d'une multitude ayant commis quelque péché. — « Si c'est toute la multitude qui pèche, il faudra en tirer vengeance : soit par rapport à la multitude tout entière, comme furent ensevelis dans la mer Rouge tous les Égyptiens qui poursuivaient les enfants d'Israël, ainsi qu'il est marqué dans l'*Exode*, ch. XIV (v. 22 et suiv.) ; et comme les Sodomites périrent tous sans exception (*Genèse*, ch. XIX, v. 25) ; soit par rapport à une grande partie de la multitude, comme on le voit, dans l'*Exode*, ch. XXXII (v. 27, 28), au sujet de ceux qui avaient adoré le veau d'or. Quelquefois, si l'on espère la correction et l'amendement d'un grand nombre, la sévérité de la vengeance doit s'exercer sur un petit nombre parmi les principaux dont

la punition inspirera aux autres une crainte salutaire : c'est ainsi que dans les *Nombres*. ch. xxv (v. 4), le Seigneur ordonna que fussent pendus les princes du peuple pour le péché de la multitude. — Que si ce n'est point toute la multitude qui a péché, mais une partie, dans ce cas et si l'on peut séparer les méchants des bons, la vengeance devra s'exercer sur les coupables, pourvu toutefois que la chose puisse se faire sans causer du scandale » et du trouble dans cette multitude. « Sans quoi, il faut pardonner à la multitude et renoncer à user de sévérité. — La même raison vaut pour le prince, qui suit la multitude. Sa faute doit être tolérée, si elle ne peut être punie sans le scandale de la multitude : à moins peut-être que le péché du prince ne fût tel, qu'il causât plus de mal à la multitude, spirituellement ou temporellement, que ne pourrait le faire le scandale à redouter de son châtiment ».

La vengeance, ou le mal de peine infligé à quelqu'un, individu ou multitude, en raison d'un mal de coulpe qui aura été commis, n'est pas chose mauvaise de soi. Bien plus, ce peut être chose sainte et auguste entre toutes, quand le motif qui l'inspire est celui de la justice ou de la charité, pourvu d'ailleurs que l'application se fasse en conformité parfaite avec les règles de la justice et de la prudence. — Cette vengeance doit-elle être tenue comme formant l'objet d'une vertu spéciale, ou bien est-elle simplement un acte de la vertu de justice ? La question, nous le verrons, est assez délicate. Saint Thomas va la résoudre à l'article qui suit.

Article II.

Si le soin de la vengeance est une vertu spéciale distincte des autres ?

Trois objections veulent prouver que « le soin de la vengeance n'est pas une vertu spéciale distincte des autres ». — La première fait observer que « comme les bons sont récompensés pour ce qu'ils accomplissent de bien, ainsi les méchants sont

punis pour ce qu'ils font de mal. Or, la récompense des bons n'appartient pas à une vertu spéciale, mais est un acte de la justice commutative. Donc, pour la même raison, le soin de la vengeance ne doit pas être marqué comme une vertu spéciale ». — La seconde objection déclare qu' « il n'y a pas à assigner une vertu spéciale pour l'acte auquel l'homme est suffisamment disposé par les autres vertus. Or, à l'effet de venger le mal l'homme est suffisamment disposé par la vertu de force et par le zèle. Donc le soin de la vengeance ne doit pas être marqué comme une vertu spéciale ». — La troisième objection dit qu' « à chaque vertu spéciale s'oppose un vice spécial. Or, il ne semble pas qu'un vice spécial s'oppose au soin de la vengeance. Donc il n'y a point là une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Cicéron » qui « fait de la vengeance une partie de la justice » (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. I, n. 2 et suiv.; de S. Th., leç. I), l'aptitude à la vertu est mise en nous par la nature, bien que l'achèvement de la vertu se fasse par la répétition des actes ou par quelque autre cause. Il suit de là que les vertus nous perfectionnent à l'effet de réaliser selon le mode voulu les inclinations naturelles qui font partie du droit naturel. Par conséquent, à chaque inclination naturelle déterminée, est ordonnée quelque vertu spéciale. Or, il est une inclination spéciale de la nature, tendant à repousser ce qui est nuisible; aussi bien, dans les animaux, se trouve la faculté irascible, distincte du concupiscible. D'autre part, l'homme repousse les choses nuisibles, par le fait qu'il se défend contre les injures, empêchant qu'elles ne l'atteignent, ou, si déjà il les a subies, en les vengeant, non avec l'intention de nuire, mais en vue d'écarter ce qui est nuisible. Et, précisément, c'est là le propre de la vengeance. Cicéron dit, en effet, dans sa *Rhétorique* (endroit précité), que *la vengeance est ce par quoi la violence, ou l'injure, et, d'une façon générale, tout ce qui est obscur*, c'est-à-dire ignominieux, *est repoussé sous forme de défense ou de vengeance*. Il s'ensuit que la vengeance est une vertu spéciale ».

L'*ad primum* déclare que « comme la rétribution de la dette légale appartient à la justice commutative, tandis que la rétribution ou le retour de la dette morale qui provient d'un bienfait particulier appartient à la vertu de la gratitude; de même, aussi, la punition des péchés selon qu'elle appartient à la justice publique, est un acte de la justice commutative; mais selon qu'elle appartient à la préservation d'une personne particulière de laquelle on écarte l'injure, elle appartient à la vertu de la vengeance ». — Tout est à retenir, dans cette réponse de saint Thomas. Elle nous marque où se trouve la raison propre de vertu spéciale dans le soin de la vengeance; et nous permet de voir ce qu'il y a de très particulier dans cette vertu, comme le note fort justement ici Cajétan. Le soin de la vengeance a ceci de tout à fait particulier, que s'il s'agit de son acte principal, elle ne peut le réaliser totalement qu'avec l'aide d'une autre vertu. Cet acte est celui qui porte sur l'injure déjà reçue et qu'il faut écarter par voie de vengeance que l'on en tire. S'il s'agissait d'une injure qui relevât directement de l'autorité publique, le devoir de la venger incomberait aux dépositaires de l'autorité; et ce devoir appartiendrait à la vertu de justice, puisqu'il s'agirait d'un devoir strict, pouvant être requis ou exigé en vertu de la loi. Mais, parce qu'il s'agit d'une injure faite à des particuliers, et dont l'autorité publique n'est point saisie par elle-même, cette injure, si la personne particulière elle-même ne s'en occupe, demeurera invengée. Et, sans doute, il peut être bon, surtout du point de vue chrétien et surnaturel, que la personne intéressée à venger cette injure, ne la venge pas en effet, et la pardonne. Mais il peut être bon aussi, et même nécessaire, que cette injure soit vengée : ou bien parce que l'auteur de l'injure en abuserait; ou bien parce que des tiers y sont intéressés; ou bien parce que cette injure atteint quelque chose de sacré en notre personne. Le devoir qui incombe alors de tirer vengeance de l'injure reçue est un devoir qui ne relève pas de la vertu stricte de justice : la personne intéressée, en effet, ne peut pas être contrainte, au nom et en vertu de la loi, à venger cette injure. Mais, devant Dieu et en conscience, l'obligation n'en demeure pas moins : c'est une

obligation ou un devoir d'ordre moral. Il faudra donc ici une vertu, distincte de la vertu de justice, et qui ait pour objet propre l'accomplissement de ce devoir. Cette vertu est la vertu du soin de la vengeance. Seulement, comme l'acte de la vengeance implique, dans sa réalisation totale, la punition ou le châtiment du coupable, et que le droit d'infliger une peine ou un châtiment ne peut jamais appartenir à un égal, comme nous l'avons vu dans le traité de la justice (cf. q. 64, 65), mais relève exclusivement d'une autorité supérieure, il s'ensuit que la vertu de vengeance dans la personne particulière, intéressée à venger l'injure, devra réaliser son acte en recourant à l'autorité dont elle provoquera l'acte de justice. — S'il s'agissait de l'acte secondaire de la vertu de vengeance, lequel consiste à repousser l'injure avant qu'elle ne soit encore subie, il est manifeste qu'elle peut l'accomplir par elle-même, si elle en a les moyens matériels; car, dans ce cas, on ne dépasse point le droit de légitime défense, qui appartient naturellement à tout être, quel qu'il soit.

L'*ad secundum* fait observer que « la force dispose à la vengeance, en écartant l'obstacle qui pourrait empêcher son acte, savoir la crainte du péril qui menace » : et ce péril peut exister non seulement quand il s'agit de repousser la violence au moment d'une attaque injuste; mais même quand il s'agit de recourir à l'autorité et à la justice pour obtenir la punition d'une injure déjà faite : car le coupable en peut prendre occasion d'exercer quelques nouveaux méfaits : il faut donc que la vertu de force vienne ici au secours de la vertu qui a pour objet le soin de la vengeance. — « Quant au zèle, selon qu'il implique la ferveur de l'amour, il dit la première racine de la vengeance, en tant que l'homme venge les injures de Dieu ou du prochain, que la charité lui fait considérer comme siennes : et l'acte de toute vertu, en effet, procède de la racine de la charité; car, selon que le dit saint Grégoire, dans l'une de ses homélies (hom. XXVII, *sur l'Évangile*), *le rameau de l'œuvre bonne n'a aucune verdure, s'il ne sort pas de la racine de la charité* ». — Mais, on le voit, il ne suit pas de là, comme le voulait l'objection, que la vertu qui a pour objet propre le soin de

la vengeance, n'ait point sa raison d'être, distinctement du zèle et de la force.

L'*ad tertium* enseigne expressément qu' « à la vertu » dont nous parlons et qui a pour objet le soin « de la vengeance, s'opposent deux vices : l'un, par excès ; savoir : le péché de cruauté ou de rigueur excessive, qui dépasse la mesure dans l'acte de punir ; l'autre, qui consiste dans le manque ou le défaut ; comme si quelqu'un est trop faible quand il s'agit de punir ; et c'est pourquoi il est dit dans les *Proverbes*, ch. XIII (v. 24) : *Celui qui épargne la verge, n'aime point son fils*. La vertu de vengeance consiste, au contraire, en ce que l'homme garde, selon toutes les circonstauces, la mesure voulue, dans le soin de punir » : n'étant ni faible ni cruel ; mais agissant selon que la saine raison le commande, quand il s'agit de se protéger soi ou les siens contre un méchant qui fait du mal.

Cette protection peut aller, nous l'avons dit, jusqu'à exiger que le méchant soit puni : et, dans ce cas, nous l'avons dit aussi, il appartient à la vertu qui a pour objet le soin de la vengeance de recourir à l'autorité publique pour obtenir que soient infligées les peines qui conviennent. Ces peines, quelles seront-elles ? Peut-on souhaiter et faire en sorte que soient appliquées, en vue de satisfaire la vertu de vengeance, les peines communément reçues parmi les hommes, quelles que soient d'ailleurs ces peines, et si rigoureuses qu'on les suppose, sans en excepter même la mort ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la vengeance doit se faire par les peines reçues communément, parmi les hommes?

Trois objections veulent prouver que « la vengeance ne doit pas se faire par les peines reçues parmi les hommes ». Elles arguënt directement contre la plus grave de ces peines, qui est la peine de mort. — « C'est qu'en effet, déclare la première ob-

jection, la mise à mort d'un homme est son déracinement. Or, le Seigneur commande, en saint Matthieu, ch. XIII (v. 29, 30), de ne point déraciner la zizanie ou l'ivraie, qui symbolise les *fils d'iniquité* (v. 38). Donc les pécheurs ne doivent pas être mis à mort ». — La seconde objection insiste dans le même sens. Elle dit que « tous ceux qui pèchent mortellement semblent dignes de la même peine. Si donc quelques-uns de ceux qui pèchent mortellement sont punis de mort, il semble que tous devront aussi être punis de mort. Chose que personne n'admet ». — La troisième objection fait remarquer qu' « en punissant à découvert le péché de quelqu'un, on manifeste son péché; et cela même paraît nuisible à la multitude qui tire de cet exemple une occasion de pécher. Donc il semble qu'on ne doive pas infliger la peine de mort pour quelque péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans la loi divine elle-même, ces sortes de peines sont déterminées; comme il a été vu plus haut » (*1ª-2ªe*, q. 105, art. 2, *ad 9um* et *10um*).

Au corps de l'article, saint Thomas précise en une formule nouvelle le véritable aspect que doit présenter la vengeance pour être licite et vertueuse. « La vengeance, nous dit-il, est licite et vertueuse, selon qu'elle tend à la répression des méchants. Or, il en est, qui, n'ayant pas l'amour de la vertu, sont retenus de pécher par cela qu'ils craignent de perdre certaines choses qu'ils aiment encore plus que ce qu'ils se procurent en péchant : sans cela, en effet, la crainte ne les détournerait pas de pécher. Il suit de là que la vengeance des péchés doit se faire par le retrait de toutes les choses que l'homme aime le plus. D'autre part, les choses que l'homme aime le plus sont les suivantes : la vie, l'intégrité de son corps, sa liberté, et les biens extérieurs, tels que les richesses, la patrie, la gloire. Et de là vient, comme le rapporte saint Augustin, au livre XXI de la *Cité de Dieu* (ch. XI), que Cicéron a écrit qu'*il y a huit genres de peines marqués dans les lois;* savoir : *la mort,* qui enlève la vie; *les coups* et *le talion,* en ce sens qu'*on perde œil pour œil,* qui enlèvent l'état normal du corps; *la servitude* et *les fers,* qui enlèvent la liberté; l'*exil,* qui prive de la patrie; l'*amende* qui enlève les richesses; l'*ignominie,* qui enlève la gloire ». —

On aura remarqué comment en quelques mots saint Thomas a su justifier excellemment tous les chefs de peines ou de châtiments qui composent le code pénal parmi les hommes.

L'*ad primum* explique que « le Seigneur défend de déraciner l'ivraie, quand *on craint que du même coup ne soit déraciné le froment*. Mais il arrive parfois que les méchants peuvent être déracinés par la mort, non seulement sans danger pour les bons, mais au contraire, à leur plus grand avantage. Et, dans ces cas, la peine de mort peut être infligée aux pécheurs ». — Nous avions déjà trouvé cette même réponse, quand il s'était agi de la peine de mort au sujet des hérétiques (q. 11, art. 3), et de la peine de mort en général contre les pécheurs, considérée du point de vue de la justice (q. 64, art. 2).

L'*ad secundum* formule, avec une précision nouvelle, une réponse déjà marquée plus haut dans le traité de la justice et qui est d'un grand intérêt. Nous accordons que « tous ceux qui pèchent mortellement sont dignes de la mort éternelle, quant à la rétribution future, qui se fera *selon la vérité du jugement divin*. Mais les peines de la vie présente sont plutôt médicinales. Et voilà pourquoi la peine de mort n'est infligée qu'aux seuls péchés qui nuisent gravement aux autres ». — Les peines de cette vie, selon que les hommes les infligent, sont moins destinées à châtier le coupable selon le mérite de sa faute, que Dieu seul est à même d'apprécier dans toute sa vérité, et, par suite, de punir comme la stricte et entière justice le requiert, qu'à maintenir les conditions essentielles qu'exige le commerce des hommes entre eux : aussi bien est-ce plutôt en fonction des rapports des hommes entre eux, que l'autorité punit les fautes qu'ils commettent.

L'*ad tertium* répond que « si la faute est connue et en même temps la peine, soit la mort ou toute autre qui inspire de l'horreur aux hommes, par le fait même leur volonté est détournée de pécher ; car la peine épouvante plus que ne sollicite l'exemple de la faute ».

Dans un dernier article, pour compléter cette question de la vengeance, qui est, à vrai dire, la question de la peine ou

du châtiment, considérée du point de vue de la vertu, saint Thomas se demande si la peine ou la vengeance peuvent s'exercer sur ceux qui ont eu part à quelque péché mais sans qu'ils l'aient voulu. Nous verrons, en lisant l'article du saint Docteur, tout l'intérêt qui s'attache à cette question. Venons tout de suite à la lettre de cet article.

Article IV.

Si la vengeance doit s'exercer sur ceux qui ont péché involontairement ?

Cinq objections veulent prouver que « la vengeance doit s'exercer sur ceux qui ont péché involontairement ». — La première fait observer que « la volonté de l'un ne suit pas la volonté de l'autre. Or » il arrive que parmi les hommes « l'un est puni pour l'autre ; selon cette parole de l'*Exode*, ch. xx (v. 5) : *Je suis un Dieu jaloux, qui visite l'iniquité des pères dans les enfants à la troisième et à la quatrième génération.* Aussi bien voyons-nous dans la *Genèse*, ch. ix (v. 25 et suiv.), que pour le péché de Cham, son fils Chanaan fut maudit. De même aussi, Giézi ayant péché, sa lèpre passa à ses descendants, comme il est marqué au livre IV des *Rois*, ch. v (v. 27). C'est ainsi encore que le sang du Christ a fait participer à la peine les successeurs des Juifs qui dirent, selon qu'il est marqué en saint Matthieu, ch. xxvii (v. 25) : *Que son sang soit sur nous et sur nos enfants.* On lit semblablement que pour le péché d'Achan le peuple d'Israël fut livré aux mains des ennemis, selon qu'on le trouve en *Josué*, ch. vii. Et pour le péché des fils d'Héli le même peuple tomba devant les Philistins ; comme on le voit au livre I des *Rois*, ch. iv (v. 2, 10 ; cf. ch. ii, iii). Donc il en est qui même sans qu'il y ait de leur volonté doivent être punis ». — La seconde objection dit que « cela seul est volontaire, qui est en la puissance de l'homme. Or, parfois, la peine est infligée pour une chose qui n'est pas au pouvoir de l'homme. C'est ainsi que le vice de la lèpre fait qu'on est

écarté du gouvernement d'une église; et, en raison de la pauvreté ou de la malice des citoyens, telle église perd la chaire épiscopale. Donc, ce n'est point seulement pour le péché volontaire qu'on applique la vengeance ». — La troisième objection fait observer que « l'ignorance cause l'involontaire. Or, la vengeance s'exerce parfois sur ceux qui ignorent. C'est ainsi que les petits enfants des Sodomites, bien qu'ils eussent l'ignorance invincible, périrent avec leur parents; comme on le lit dans la *Genèse*, ch. XIX (v. 25). Pareillement aussi, les petits enfants furent engloutis avec Dathan et Abiron, à cause de leur péché; comme on le voit dans les *Nombres*, ch. XVI (v. 27 et suiv.). Il n'est pas jusqu'aux animaux sans raison, incapables de connaissance, qui n'aient dû périr, par ordre, pour le péché des Amalécites; comme il est marqué au livre I des *Rois*, ch. XV (v. 2, 3). Donc la vengeance s'exerce parfois aussi sur ceux qui n'ont pas de volonté ». — La quatrième objection déclare que « la violence répugne le plus au volontaire. Or, tel individu qui contraint par la peur commet un péché, n'échappe pas pour cela au châtiment. Donc la vengeance s'exerce aussi sur ceux qui agissent sans volonté ». — Enfin, la cinquième objection en appelle à « saint Ambroise », qui « dit, sur saint Luc, ch. V (v. 3), que *la barque dans laquelle se trouvait Judas est agitée ; et de là vient que même Pierre, qui était ferme par ses mérites, est agité par les démérites de l'autre.* Or, Pierre ne voulait pas le péché de Judas. Donc, quelquefois, celui qui n'a pas de volonté est puni ».

L'argument *sed contra* oppose que « la peine est due au péché. Or, tout péché est volontaire; comme le dit saint Augustin (*De la vraie religion*, ch. XIV ; *Du libre arbitre*, ch. I, XVII, XVIII). Donc ce n'est que sur ceux qui ont agi par leur volonté que la vengeance doit s'exercer ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la peine peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon la raison de peine. Et, sous ce jour, la peine n'est due qu'au péché : par la peine, en effet, se rétablit l'égalité de la justice, selon que celui qui, en péchant, avait trop suivi sa volonté, souffre quelque chose contre sa volonté (cf. sur ce caractère essentiel de la

peine due au péché, ce qui a été dit dans la *1ª-2ªᵉ*, q. 87, art. 1). Aussi bien, parce que tout péché est volontaire, même le péché originel, comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 81, art. 1), il s'ensuit que nul n'est puni, de cette sorte, si ce n'est pour ce qui a été fait volontairement. — Mais, d'une autre manière, on peut considérer la peine, selon qu'elle est médicinale : non pas seulement en tant qu'elle guérit le péché passé; mais encore selon qu'elle préserve du péché à venir et qu'elle promeut un certain bien. Sous ce jour, il en est, parfois, qui sont punis sans qu'il y ait faute de leur part; mais non cependant sans qu'il y ait une cause. Toutefois, il faut savoir que jamais le remède ne prive d'un bien plus grand, pour promouvoir un bien moindre : et c'est ainsi que le médecin du corps ne privera jamais d'un œil, pour guérir le talon; tandis qu'au contraire, parfois on causera un dommage en des choses moindres, pour favoriser ce qui est meilleur. Par cela donc que les biens spirituels sont les plus grands des biens, tandis que les biens corporels sont des biens moindres, de là vient que parfois l'homme est puni dans ses biens temporels, sans qu'il y ait faute de sa part; et telles sont de nombreuses peines de la vie présente, infligées par Dieu pour humilier ou pour éprouver. Jamais, au contraire, l'homme n'est puni dans les biens spirituels, sans qu'il y ait faute propre : ni dans la vie présente; ni dans la vie future, où les peines ne sont plus médicinales, mais sont une suite de la dammation spirituelle », s'il s'agit des peines de l'enfer, ou de la juste sentence d'expiation pour ce qui reste à acquitter de la dette du péché, s'il s'agit des peines du purgatoire.

Nous venons d'entendre, formulée en termes d'une netteté parfaite, la distinction si importante qu'il faut établir entre les peines qui consistent dans la privation de quelque bien temporel, si grand d'ailleurs que puisse être ce bien-là, sans en excepter la vie, et les peines qui privent d'un bien spirituel, appartenant à l'ordre de la grâce ou de la gloire, ou, encore, d'une façon générale, à l'ordre de la vertu. Les premières peines ne sont qu'un mal relatif, qui peut être ordonné à un bien véritable; et qui, par suite, peut avoir un caractère

d'épreuve, pour le sujet qu'il affecte, indépendamment de toute raison de péché de sa part. Les secondes sont un mal essentiel pour le sujet qu'elles atteignent, qui ne peut lui être infligé qu'en raison d'un démérite préalable. Ici, toujours, la privation du bien présuppose une faute dans le sujet lui-même ; et une faute, au sens moral de ce mot, c'est-à-dire une faute volontaire : qu'il s'agisse, d'ailleurs, d'une faute volontaire au sens d'acte personnel, ou au sens d'acte dans la nature affectant toutes ses parties individuelles en raison du chef ou du principe actif premier qui par son action cause cette nature en toutes ses parties. C'est ce que nous avions déjà eu l'occasion d'exposer très longuement au sujet du péché originel (*1ª-2ªe*, q. 81). Saint Thomas vient de nous le rappeler ici expressément. Nous avons, dans cette déclaration du saint Docteur, la preuve éclatante que ceux-là n'ont pas gardé sa vraie pensée, qui ont voulu expliquer le péché originel par la similitude de la solidarité faisant qu'on punit justement tous les membres d'une cité ou d'une famille pour la faute du chef de cette famille ou de cette cité, sans que les divers membres aient participé personnellement à la faute du chef : il ne s'agit là que de peines d'ordre temporel ; non de peines spirituelles, comme pour le péché originel.

L'*ad primum* s'ouvre précisément par cette déclaration formelle du saint Docteur : « Un homme n'est jamais puni d'une peine spirituelle, pour le péché d'un autre : car la peine spirituelle regarde l'âme, en raison de laquelle chacun est *libre de lui-même* », ne dépendant que de soi et de Dieu : dans les choses de l'âme, on n'a de compte à rendre qu'à Dieu ; non aux hommes, qui n'ont de pouvoir que sur les choses extérieures, comme nous l'avons vu plus haut, au sujet de l'obéissance, q. 104, art. 5. — « S'il s'agit, au contraire, d'une peine temporelle, un homme pourra quelquefois en être frappé pour le péché d'un autre, à un triple titre. — Premièrement, parce que, dans l'ordre temporel, un homme est la chose d'un autre ; et, en raison de cela, le péché de cet autre est puni aussi en lui : c'est ainsi que les enfants, par leur corps, sont chose du père, et les esclaves, d'une certaine manière, chose

du maître. — D'une autre manière, selon que le péché de l'un dérive dans l'autre : soit par l'imitation ; comme les enfants imitent les péchés des parents, et les esclaves les péchés des maîtres, pour pécher avec plus d'audace : soit par mode de mérite ; auquel titre les péchés des sujets meritent un supérieur pécheur, selon cette parole du livre de Job, ch. XXXIV (v. 30) : *Lui qui fait régner l'homme hypocrite, en raison des péchés du peuple ;* c'est ainsi que pour le péché de David dénombrant son peuple, le peuple d'Israël fut puni, comme il est marqué au livre II des *Rois*, chapitre dernier : soit aussi par un certain consentement ou une certaine dissimulation ; et c'est ainsi que parfois les bons eux-mêmes sont punis, dans l'ordre temporel, ensemble avec les méchants, parce qu'ils n'ont pas réprimé leurs péchés, comme le dit saint Augustin, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. IX) ». Dans ces divers cas, bien que les participants à la peine n'aient point participé formellement au péché qui est puni, ce péché a cependant déteint sur eux et a pu y causer une certaine raison de faute qui justifie pleinement qu'ils soient englobés dans le châtiment temporel du coupable. — « Troisièmement, pour recommander l'unité de la société humaine : en vertu de laquelle l'un doit être attentif et veiller à ce que l'autre ne pèche ; pour faire détester aussi le péché, alors que la peine de l'un rejaillit sur tous, comme si tous n'étaient qu'un seul corps, ainsi que saint Augustin le dit du péché d'Achan » (*Questions sur Josué*, q. VIII). Cette dernière raison, avec les deux précédentes aussi, est très spécialement la raison de ce qu'on appelle aujourd'hui la solidarité. On voit la place que saint Thomas lui donne ; en quelle vive lumière il a su la mettre ; mais qu'il n'applique qu'à la seule peine temporelle, non à la peine spirituelle comme voudraient le faire à tort ceux qui parlent également de solidarité pour expliquer le péché originel.

Saint Thomas ajoute, au terme de cette réponse, une très belle interprétation du texte scripturaire que citait l'objection. « Quand le Seigneur dit qu'Il *visite les péchés des parents dans les enfants à la troisième et à la quatrième génération*, cela semble plutôt marquer la miséricorde que la sévérité : en tant

qu'Il ne tire point vengeance tout de suite, mais la remet à plus tard, afin qu'au moins ceux qui viennent après se corrigent; et ce n'est que si la malice des descendants augmente qu'Il se voit comme contraint d'appliquer les peines vengeresses ».

L'*ad secundum* formule, après saint Augustin, une distinction qu'on ne saurait trop retenir pour la direction des choses humaines dans l'ordre de la société. « Comme saint Augustin le dit (*Questions sur Josué*, q. VIII), le jugement humain doit imiter le jugement divin dans les jugements de Dieu qui sont manifestes », et au sujet desquels nous avons des données certaines, savoir « par lesquels Dieu condamne et punit dans l'ordre spirituel » chaque homme « pour son péché propre. Mais les jugements de Dieu, qui nous sont cachés, par lesquels Dieu punit certains hommes, dans l'ordre temporel, sans qu'il y ait faute de leur part, ne doivent pas être imités par le jugement humain. C'est qu'en effet », déclare saint Thomas, en une parole d'or, « l'homme ne peut pas embrasser et comprendre dans leur ensemble les raisons de ces jugements, en telle sorte qu'il sache ce qui est utile à chacun. Aussi bien, dans l'ordre du jugement humain, nul ne doit jamais, sans qu'il y ait faute de sa part, être puni d'une peine qui l'atteigne en lui-même, comme d'être mis à mort, ou mutilé, ou frappé. Toutefois, de la peine qu'est le dommage, l'homme peut être puni, même dans l'ordre du jugement humain, sans qu'il y ait faute de sa part, pourvu qu'il y ait une cause. Et cela, d'une triple manière. — D'abord, en raison de ce que quelqu'un est rendu inapte, sans qu'il y ait faute de sa part, à la possession ou à l'obtention d'un certain bien : c'est ainsi que pour le vice ou le mal de la lèpre, quelqu'un est écarté de l'administration d'une église; et pour la bigamie ou le jugement du sang, l'homme est empêché à l'endroit des ordres sacrés. — Secondement, parce que le bien où il éprouve du dommage n'est pas son bien propre, mais un bien commun : et c'est ainsi que d'avoir un siège épiscopal est le bien de toute la cité, et non pas seulement des clercs. — Troisièmement, parce que le bien de l'un dépend du bien de l'autre : c'est ainsi que dans

le crime de lèse-majesté, le fils perd son héritage à cause du péché du père ».

L'*ad tertium* explique que « les petits enfants, au regard du jugement divin, sont punis ensemble, dans l'ordre des peines temporelles, avec les parents : soit parce qu'ils sont chose des parents, et que les parents sont punis aussi en eux ; soit encore parce que cela tourne à leur avantage, de peur que s'ils étaient conservés, ils ne fussent les imitateurs de la méchanceté paternelle, et qu'ainsi ils ne méritassent des peines plus graves. — Quant aux animaux sans raison et aux autres créatures inférieures, la vengeance s'exerce sur elles, parce que de la sorte sont punis ceux à qui tout cela appartient. Et, aussi, pour mieux marquer l'horreur du péché » ; toute créature étant censée participer au péché de l'homme, qui en est le chef.

L'*ad quartum* rappelle, d'un mot, que « la coaction » ou la contrainte « de la crainte ne fait pas qu'une chose soit involontaire purement et simplement : il s'y trouve un mélange de volontaire, comme il a été vu plus haut » (*1ª-2ªe*, q. 6, art. 6).

L'*ad quintum* dit que « les autres Apôtres étaient secoués pour le péché de Judas, à la manière dont la multitude est punie pour le péché d'un autre, afin de mieux marquer l'unité » qui unit entre eux les divers hommes, étant tous solidaires entre eux, « comme il a été vu » (à l'*ad primum*).

Après la gratitude ou la reconnaissance, qui s'appliquait à rendre aux bienfaiteurs particuliers le juste tribut, constituant pour la vertu, ou l'honnêteté morale, une dette sacrée, nous avons étudié cette autre vertu, du même ordre, quoique appliquée à un objet tout autre, qui se spécifie par le juste soin de la vengeance. Celle-ci a pour but de rendre aux malfaiteurs la rétribution qu'exigent leurs méfaits pour que l'équité de la justice soit maintenue ou rétablie. Toutes deux tiraient leur raison de dette, d'un acte, bon ou mauvais, accompli par celui envers qui l'on s'acquitte ou à qui l'on rend selon son dû. — Une autre vertu se présente à nous maintenant, qui acquitte,

elle aussi, une dette d'ordre moral, non d'ordre légal ou judiciaire, dette cependant qui s'impose, requise par la plus stricte honnêteté de la vertu. Mais, à la différence des deux précédentes, la raison de dette se tirera plutôt du côté du sujet qui agit : en ce sens qu'elle sera requise par la dignité même de sa nature, sans qu'il soit besoin de prendre garde préalablement à quelque acte de la part des autres. — C'est la vertu, que nous appellerons, avec saint Thomas, du nom de *vérité*, et qu'on pourrait désigner aussi sous le nom de véracité. Vertu, nous le verrons, d'une importance extrême, pour l'honnêteté et l'essence même de la vie des hommes entre eux. Nous la considérerons d'abord en elle-même; et puis, quant aux vices qui lui sont opposés (de la question 110 à la question 113). — La première considération va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CIX

DE LA VÉRITÉ

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la vérité est une vertu?
2° Si elle est une vertu spéciale?
3° Si elle est une partie de la justice?
4° Si elle va plutôt vers le moins?

Article Premier.

Si la vérité est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la vérité n'est pas une vertu ». — La première fait observer que « la première des vertus est la foi, dont l'objet est la vérité. Puis donc que l'objet est antérieur à l'habitus et à l'acte, il semble que la vérité n'est pas une vertu, mais quelque chose d'antérieur à la vertu ». — La seconde objection déclare que « comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 4; de S. Th., leç. 15), il appartient à la vérité, que quelqu'un confesse *ce qui existe à son sujet et non plus ou moins*. Or, ceci n'est pas toujours louable : ni dans les choses bonnes, car il est dit, au livre des *Proverbes*, ch. XXVII (v. 2) : *Qu'un autre te loue, et non ta propre bouche;* ni dans les choses mauvaises, car il est contre certains, dans Isaïe, ch. III (v. 9) : *Ils ont publié leur péché, comme Sodome; et ils ne l'ont point caché*. Donc la vérité n'est pas une vertu ». — La troisième objection dit que « toute vertu est ou théologale, ou intellectuelle, ou morale. Or, la vérité n'est pas une vertu théologale; car elle n'a pas Dieu pour objet, mais les choses temporelles : Cicéron dit, en effet (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII),

que *la vérité est ce par quoi on dit sans les changer les choses qui furent, qui sont, ou qui seront*. Pareillement, aussi, elle n'est pas une vertu intellectuelle; mais la fin de ces vertus » : car toutes tendent à la vérité, selon qu'elle doit être connue ou réalisée. « Elle n'est pas, non plus, une vertu morale; car elle ne consiste pas en un milieu entre le trop et le trop peu : il est manifeste, en effet, que plus un homme dit vrai, plus il agit bien. Donc la vérité n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui, « au livre II et au livre IV de l'*Éthique*, met la vérité parmi les autres vertus » (liv. II, ch. VII, n. 11, 12; de S. Th., leç. 9; liv. IV, ch. VII, n° 6; de S. Th., leç. 15).

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la vérité peut se prendre d'une double manière. — D'abord, selon que la vérité fait qu'une chose est dite vraie. De cette sorte, la vérité n'est pas une vertu, mais l'objet ou la fin de la vertu. La vérité, en effet, ainsi entendue, n'est pas un habitus, qui est le genre de la vertu, mais une certaine égalité de l'entendement ou du signe à la chose entendue ou signifiée, ou aussi de la chose à sa règle; comme il a été vu dans la Première Partie (q. 16, art. 1, 2; q. 21, art. 2). — D'une autre manière, la vérité peut se dire ce par quoi quelqu'un dit vrai; et pour autant que quelqu'un est dit véritable. Cette vérité, ou véracité, doit être nécessairement une vertu; parce que cela même qui est de dire vrai est un acte bon : or, la vertu est *ce qui constitue bon celui qui l'a et rend son acte bon* » (Aristote, *Éthique*, liv. II, ch. VI, n. 2, 3; de S. Th., leç. 6).

L'*ad primum* répond que « la raison donnée procède de la vérité entendue au premier sens ».

L'*ad secundum* fait observer que « confesser ce qui nous regarde, en tant que c'est la confession du vrai, est chose bonne de son espèce. Mais cela ne suffit pas pour que ce soit un acte de vertu. Il est requis, de plus, que ce soit revêtu des circonstances voulues; et si elles manquent, ce sera un acte vicieux. De là vient que c'est chose vicieuse, si quelqu'un, sans raison suffisante, se loue lui-même, même de ce qui est vrai. Pareillement, aussi, c'est chose vicieuse, si quelqu'un publie son pé-

ché, comme s'en faisant gloire, ou en le manifestant de toute autre manière sans utilité ».

L'*ad tertium* explique que « celui qui dit vrai profère certains signes conformes aux choses ; savoir : des paroles ; ou certains faits extérieurs ; ou toutes autres choses extérieures », qui sont utilisées comme signes d'une chose qu'il s'agit de manifester. « Or, à l'endroit de ces sortes de choses », paroles dites, faits accomplis, choses utilisées, « seules les vertus morales interviennent : auxquelles appartient aussi l'usage des membres extérieurs, selon qu'il se fait sur l'ordre de la volonté. Il suit de là que la vérité » dont il s'agit, et qui consiste à dire ou à signifier le vrai, « n'est pas une vertu théologale, ni intellectuelle, mais morale. — Laquelle, du reste, a un milieu, entre le trop et le trop peu, d'une double manière : d'abord, du côté de l'objet ; ensuite, du côté de l'acte. Du côté de l'objet ; parce que le vrai, selon sa raison même, implique une certaine égalité » ou adéquation : « or, l'égal est au milieu entre ce qui est plus grand et ce qui est plus petit : aussi bien celui qui dit le vrai à son sujet, tient le milieu entre celui qui dit de soi plus qu'il n'a et celui qui dit moins. — Du côté de l'acte, il tient le milieu, en tant qu'il dit le vrai quand il le faut, et selon qu'il le faut. Le trop, au contraire, se trouve en celui qui manifeste à contretemps ce qui est de lui ; et le trop peu, en celui qui le cache, quand il faudrait le manifester ».

Ainsi donc la vérité, que nous disons être une vertu, consiste à dire ou à manifester par paroles, ou par signes, ou par gestes, ou en quelque manière que ce puisse être, ce qu'on a dans le cœur, quand on doit le manifester ou qu'il convient qu'on le fasse et comme il convient qu'on le fasse, selon les conditions de l'honnêteté de la vertn parmi les hommes. — Cette vertu, qui est manifestement une vertu d'ordre moral, ayant pour objet une certaine disposition de l'extérieur de l'homme dans ses rapports avec les autres, est-elle une vertu spéciale? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la vérité est une vertu spéciale?

Quatre objections veulent prouver que « la vérité n'est pas une vertu spéciale ». — La première arguë de ce que « le vrai et le bien sont une même chose. Or, la bonté n'est pas une vertu spéciale; bien plus, toute vertu est bonté, *car elle fait que le sujet qui la possède est bon* (*Éthique*, liv. II, ch. VI, n. 2, 3; de S. Th., leç. 6). Donc la vérité n'est pas une vertu spéciale ». — La seconde objection dit que « la manifestation de ce qui touche à l'homme est l'acte de la vérité dont nous parlons maintenant. Or, ceci appartient à chaque vertu : chaque habitus de vertu, en effet, est manifesté par son acte propre. Donc la vérité n'est pas une vertu spéciale ». — La troisième objection fait observer qu'« on parle de *vérité de la vie*, selon que quelqu'un vit d'une façon droite; et c'est ainsi qu'il est dit dans Isaïe, ch. XXXVIII (v. 3) : *Souvenez-vous, je vous en prie, comment j'ai marché devant vous dans la vérité et dans un cœur parfait*. Or, c'est par chaque vertu, qu'on vit d'une façon droite; comme on le voit par la définition de la vertu, marquée plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 55, art. 4). Donc la vérité n'est pas une vertu spéciale ». — La quatrième objection déclare que « la vérité semble être la même chose que la simplicité; car à l'une et à l'autre s'oppose la dissimulation. Or, la simplicité n'est pas une vertu spéciale. *Elle rend*, en effet, *l'intention droite* (*Éthique*, liv. VI, ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10); ce qui est requis en toute vertu. Donc la vérité non plus n'est pas une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« au livre II de l'*Éthique* (ch. VII, n. 11, 12; de S. Th., leç. 9), elle est énumérée parmi les autres vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle qu'« il appartient à la raison de vertu humaine, que *par elle l'action de l'homme soit rendue bonne*. Il suit de là que si l'on trouve

dans l'acte de l'homme une raison spéciale de bonté, il est nécessaire que l'homme soit disposé à cela par une vertu spéciale. Or, comme le bien, d'après saint Augustin, au livre *De la nature du bien* (ch. III), consiste dans l'ordre, il est nécessaire qu'une raison spéciale de bien apparaisse, où l'on voit un ordre déterminé. Et, précisément, il se trouve un certain ordre spécial, en ce que notre extérieur, paroles ou gestes, est ordonné, selon qu'il convient, à quelque chose, comme le signe à la chose signifiée. Puis donc que l'homme est perfectionné en cela par la vertu de vérité, il s'ensuit manifestement que la vérité est une vertu spéciale ».

L'*ad primum* accorde que « le vrai et le bien sont une même chose du côté du sujet; car tout vrai est un bien, et tout bien est un certain vrai. Mais, selon leur notion, l'un dépasse l'autre; comme aussi l'intelligence et la volonté se dépassent l'une l'autre : car l'intelligence entend la volonté, et beaucoup d'autres choses; et la volonté veut l'intelligence et une foule d'autres choses aussi. Il suit de là que le vrai, selon sa raison propre, et en tant qu'il est la perfection de l'intelligence, est un certain bien particulier, étant une certaine chose désirable. Et, pareillement, le bien, selon sa raison propre, en tant qu'il est la fin de l'appétit, est un certain vrai, étant une certaine chose qui tombe sous l'intelligence. Par cela donc que la vertu implique la raison de bonté, il sera possible que la vérité soit une vertu spéciale; comme le vrai est un certain bien spécial. Il ne se pourra pas, au contraire, que la bonté soit une vertu spéciale, étant plutôt, selon sa raison propre, le genre de la vertu ». — Il eût été difficile de mieux marquer cette nuance très délicate qui fait que la vérité peut être une vertu spéciale, et non la bonté.

L'*ad secundum* précise que « les habitus des vertus et des vices tirent leur espèce de ce qui est voulu par soi ; non de ce qui est accidentel et comme en dehors de l'intention. Or, que quelqu'un manifeste ce qui le concerne est chose qui appartient à la vertu de vérité comme voulu par soi. Aux autres vertus, au contraire, cela n'appartient que conséquemment et en dehors de l'intention principale. C'est ainsi que le fort ou le courageux

se propose d'agir avec force ou courage; mais qu'en agissant ainsi il manifeste la force qu'il a, c'est une chose qui suit en dehors de son intention principale ».

L'*ad tertium* déclare que « la vérité de la vie est la vérité qui fait qu'une chose est vraie; non la vérité qui fait que quelqu'un dit vrai. Or, la vie est dite vraie, comme du reste toutes les autres choses, du fait qu'elle atteint sa règle et sa mesure, savoir la loi divine, qui lui donne sa rectitude par la conformité qu'elle a avec elle. Et cette vérité ou cette rectitude est, en effet, commune à chaque vertu ».

L'*ad quartum* observe que « la simplicité se dit par opposition à la duplicité, qui fait que quelqu'un a autre chose dans le cœur et montre autre chose extérieurement. Aussi bien la simplicité appartient à cette vertu » de vérité dont nous parlons ici. « Que si la simplicité rend l'intention droite, ce n'est pas directement qu'elle le fait », et comme si c'était son objet propre, « car cela appartient à toutes les vertus; mais elle le fait », par voie de conséquence, « en excluant la duplicité, selon laquelle un homme tend une chose alors qu'il en entend une autre ».

Cette vertu de vérité, qui est une vertu spéciale, sous quelle vertu se range-t-elle, à un titre plus particulier : est-ce sous la vertu de justice? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la vérité est une partie de la justice?

Trois objections veulent prouver que « la vérité n'est pas une partie de la justice ». — La première fait observer que « le propre de la justice paraît être de rendre à autrui ce qui lui est dû. Or, de ce que quelqu'un dit vrai, il ne semble pas qu'il rende à autrui une dette, comme il arrivait dans toutes les autres parties de la justice dont nous avons

parlé jusqu'ici. Donc la vérité n'est pas une partie de la justice. » — La seconde objection dit que « la vérité appartient à l'intelligence. Or, la justice est dans la volonté, comme il a été vu plus haut (q. 58, art. 4). Donc la vérité n'est pas une partie de la justice ». — La troisième objection remarque qu' « on distingue une triple vérité, d'après saint Jérôme; savoir : *la vérité de la vie;* et *la vérité de la justice;* et *la vérité de la doctrine*. Or, aucune de ces vérités n'est une partie de la justice. La vérité de la vie, en effet, comprend sous elle toutes les vertus ; comme il a été dit (art. préc., *ad. 3um*). La vérité de la justice est la même chose que la justice ; et, par suite, elle n'est pas une de ses parties. Quant à la vérité de la doctrine, elle appartient plutôt aux vertus intellectuelles. Donc la vérité n'est, en aucune manière, partie de la justice ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Cicéron », qui « met la vérité parmi les parties de la justice » (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIII).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 80), par là une vertu est annexée à la justice, comme vertu secondaire à la vertu principale, qu'en partie elle convient avec la justice, et qu'en partie elle reste en deçà de sa raison propre. Or, la vertu de verité convient avec la justice, en deux choses, D'abord, parce qu'elle se réfère à autrui. La manifestation, en effet, que nous disons être l'acte de la vérité, se rapporte à autrui, en tant que, ce qui le regarde lui-même, un homme le manifeste à un autre. Ensuite, pour autant que la justice établit une certaine égalité dans les choses, car, cela aussi, la vertu de vérité le fait : par elle, en effet, l'homme égale les signes aux choses qui existent à son entour. D'autre part, elle reste en deçà de la raison propre de la justice, quant à la raison de dette. Cette vertu, en effet, ne porte pas sur la dette légale, sur laquelle porte la justice ; mais plutôt sur la dette morale, en tant que l'honnêteté de la vertu fait qu'un homme doit à un autre la manifestation de la vérité. La vérité est donc une partie de la justice, annexée à elle comme une vertu secondaire à la vertu principale ».

L'*ad primum* formule une déclaration, relative à la dette de vertu qui oblige tout homme à la manifestation vraie de ce qui le regarde, que nous ne saurions trop souligner. « Parce que l'homme, nous dit saint Thomas, est un animal fait pour vivre en société, c'est naturellement qu'un homme doit à l'autre ce sans quoi la société humaine ne pourrait pas être conservée. Or, il ne serait point possible aux hommes de vivre ensemble, s'ils n'avaient foi entre eux, comme se manifestant la vérité les uns aux autres. Et voilà pourquoi la vertu de vérité porte d'une certaine manière sur la raison de dette ». Il faut remarquer d'ailleurs que cette dette, pour être seulement d'honnêteté et de vertu, non de contrainte judiciaire, n'en est pas moins rigoureuse. Saint Thomas vient de nous dire que c'est une dette d'ordre naturel. La nature de l'homme l'exige. Et nous en avons vu la raison : c'est que la société des hommes serait impossible, si la vertu de vérité en était exclue. Il faut qu'ils puissent avoir foi les uns aux autres : chose qui serait tout à fait impossible, si, dans leurs rapports mutuels, même en dehors des rapports de stricte justice, ils pouvaient se tromper les uns les autres, en usant de signes faux dans la manifestation de ce qui les regarde. Toutefois, comme nous l'avons déjà dit, et nous aurons l'occasion de le redire, cette raison de dette, en tant qu'elle convient proprement à la vertu de vérité, distinctement de la vertu même de justice, se tire moins du droit qu'ont les autres à la vérité, que de la condition même du sujet, qui, par le simple fait qu'il est homme, vivant avec d'autres hommes, et qu'il use à leur endroit de certains signes portant sur ce qui le regarde, est tenu de n'user de ces signes que conformément à la vérité des choses.

L'*ad secundum* explique que « la vérité, selon qu'elle est connue, appartient à l'intelligence. Mais l'homme, par sa propre volonté, par laquelle il use et des habitus et des membres, profère les signes extérieurs qui doivent manifester la vérité. Et, à ce titre, la manifestation de la vérité est un acte de la volonté ». D'où il suit que la vertu de vérité, principe de cet acte, se trouve subjectée dans la volonté, comme la justice.

L'*ad tertium* rappelle que « la vérité dont nous parlons main-

tenant, diffère de la vérité de la vie, comme il a été dit (art. préc., *ad 3um*). — Quant à la vérité de la justice, elle s'entend d'une double manière. D'abord, selon que la justice elle-même est une certaine rectitude réglée par la règle de la loi divine. Ainsi entendue, la vérité de la justice diffère de la vérité de la vie; parce que la vérité de la vie est selon laquelle quelqu'un vit d'une façon droite en lui-même; tandis que la vérité de la justice est selon laquelle quelqu'un garde la rectitude de la loi dans les jugements » d'ordre officiel, « qui se réfèrent aux autres. Mais, prise en ce sens, la vérité de la justice n'appartient pas à la vérité dont nous parlons maintenant; pas plus que la vérité de la vie. D'une autre manière, on peut entendre la vérité de la justice, selon que quelqu'un, par un motif de justice, manifeste la vérité; comme celui qui, dans le jugement rendu en justice, confesse la vérité, ou porte un témoignage vrai. Cette vérité est un acte particulier de la justice. Elle n'appartient pas directement à cette vérité dont nous parlons maintenant; parce que dans la manifestation qu'on y fait de la vérité, l'homme se propose principalement de rendre à un autre son droit », non, proprement et premièrement, de proférer un signe extérieur qui soit conforme à la réalité qu'il désigne. « Aussi bien Aristote, traitant, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 15), de la vérité qui nous occupe, dit : *Nous ne parlons pas de la véracité des aveux ni de quoi que ce soit qui appartienne au contentieux de la justice ou de l'injustice.* — La vérité de la doctrine consiste dans une certaine manifestation des vérités qui sont l'objet de la science. Et, par suite, cette vérité-là non plus n'appartient pas directement à la vérité dont nous parlons; mais seulement *la vérité qui fait que quelqu'un se montre, dans sa vie et dans ses discours, tel qu'il est et non autre chose que ce qui est en lui, que ce soit en plus ou que ce soit en moins* (Aristote, *ibid.*) Toutefois, parce que les vérités, objets de science, en tant qu'elles sont connues de nous, nous touchent et sont en nous; à ce titre, la vérité de la doctrine peut appartenir à la vertu dont nous parlons, et aussi toute autre vérité qui fait que quelqu'un manifeste, par parole ou par geste, ce qu'il connaît. »

On le voit, la vérité peut s'entendre de bien des manières. Toutes ses acceptions conviennent en ceci, qu'on y trouve une certaine *adéquation*. — Quand cette adéquation porte sur la chose connue et l'intelligence qui connaît, on a la *vérité*, objet de science. — L'adéquation entre la loi et tout ce qui se fait dans la tenue d'un jugement, en justice, donne *la vérité de la justice*; et, aussi, dans une acception du même ordre, mais plus restreinte, l'adéquation entre la déposition du témoin, ou l'aveu du coupable, et la réalité des faits. — L'adéquation entre les paroles de celui qui enseigne et la vérité objet de science, donne *la vérité de la doctrine*. — L'adéquation de tous les actes moraux d'un être humain à la règle de la vertu donne *la vérité de la vie*. — Quant à la vérité, vertu spéciale et partie de la justice, elle est *l'adéquation ou la conformité de l'extérieur d'un homme à son intérieur*.

Cette vertu de vérité, que nous connaissons maintenant d'une façon très précise, doit-elle s'entendre, dans sa raison d'adéquation, d'une manière absolument rigoureuse, en telle sorte qu'il faille toujours que l'extérieur traduise tout l'intérieur, ou peut-elle, en gardant sa raison de vertu, tendre plutôt à diminuer, en telle sorte qu'on dise, par son extérieur, moins qu'on a en réalité. La question, nous pouvons le pressentir déjà, est fort intéressante et d'ordre extrêmement pratique. Saint Thomas va la résoudre dans l'article qui suit.

Article IV.

Si la vertu de vérité va vers le moins?

Trois objections veulent prouver que « la vertu de vérité ne va pas vers le moins ». — La première déclare que « comme celui qui dit plus encourt la fausseté, pareillement aussi celui qui dit moins : il n'est pas plus faux, en effet, de dire que quatre sont cinq, que de dire que quatre sont trois. Or, *tout faux est de soi chose mauvaise qu'on doit fuir*, comme Aristote

le dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n, 6; de S. Th., leç. 15). Donc la vertu de vérité ne tend pas plus au moins qu'au plus ». — La seconde objection fait remarquer que « si une vertu penche plutôt vers un extrême que vers l'autre, cela vient de ce que le milieu de la vertu est plus près d'un extrême que de l'autre; c'est ainsi que la force est plus près de l'audace que de la timidité, ou de la crainte. Or, le milieu de la vérité n'est pas plus près d'un extrême que de l'autre; parce que la vérité étant une certaine égalité, elle consiste en ce milieu qu'est le point. Donc la vérité ne tend pas plutôt vers le moins ». — La troisième objection dit que « celui-là semble s'éloigner de la vérité en moins, qui nie la vérité; et, en plus, celui qui ajoute à la vérité. Or, celui qui nie la vérité est plus contraire à la vérité que celui qui y ajoute; car la vérité ne souffre pas avec soi la négation de la vérité, tandis qu'elle peut souffrir l'addition. Donc il semble que la vérité doit tendre au plus plutôt qu'au moins ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité « d'Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (endroit précité, n. 9), que l'homme, selon cette vertu, *tend plutôt à rester au-dessous du vrai* ». — C'est même pour mettre dans tout son jour ce beau mot d'Aristote, que saint Thomas a introduit le présent article.

Au corps de l'article, le saint Docteur explique que « se porter vers le moins, par rapport à la vérité, peut se produire de deux manières. — D'abord, quand on affirme : tel celui qui ne manifeste pas tout le bien qui est en lui, comme la science, ou la sainteté, ou autre chose de ce genre. Chose qui se fait sans préjudice de la vérité; car dans le plus se trouve aussi le moins » : lors donc qu'on dit ou qu'on manifeste seulement tel degré de science ou de vertu, alors qu'on a encore davantage, on ne pèche point contre la vérité. « Aussi bien, sous cette forme, la vertu de vérité tend au moins. Cela, en effet, comme Aristote le dit au même endroit, *paraît être plus prudent, parce que les excès ici sont à charge.* Car, explique saint Thomas, les hommes qui disent d'eux-mêmes plus qu'ils ne sont, sont à charge aux autres, ayant l'air de vouloir s'élever au-dessus d'eux; ceux, au contraire, qui disent moins qu'ils ne

sont, sont agréables aux autres, étant condescendants, par modération. Et c'est pourquoi l'Apôtre dit, dans la IIe épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 6) : *Si je veux me glorifier, je ne serai pas insensé : je dirai, en effet, la vérité. Mais j'en fais grâce ; de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi ou qu'il entend de moi.* — D'une autre manière, quelqu'un peut aller vers le moins, en niant : c'est-à-dire qu'il niera qu'une chose qui est en lui soit en lui. De cette sorte, il n'appartient pas à la vérité », qui est une vertu, « d'aller vers le moins ; car, en agissant ainsi, on encourt le faux. Toutefois, même cela répugnerait moins » que son contraire « à la vertu qu'est la vérité : non selon la raison propre de vérité », qui rejette également toute fausseté ; « mais selon la raison de prudence, qu'il faut sauvegarder dans toutes les vertus. C'est, en effet, chose qui répugne davantage à la prudence, parce que plus périlleuse et plus à charge aux autres, que quelqu'un estime ou prétende avoir quelque chose qu'il n'a pas, que d'estimer ou de dire qu'il n'a pas ce qu'il a ».

« Et par là, ajoute saint Thomas, se trouvent résolues toutes les objections ».

A l'appui de la doctrine si sage que vient de nous exposer saint Thomas dans cet article et qui avait déjà été signalée par Aristote lui-même, nous pouvons apporter ces belles stances de Corneille dans sa traduction de l'*Imitation* (livre I, ch. VII) :

Ne te crois pas plus saint qu'aucun autre pécheur,
Quoi qu'on te veuille dire :
Dieu, qui connaît tout l'homme, et qui voit dans ton cœur,
Souvent te répute le pire,
Quand tu t'estimes le meilleur.

Ces bonnes actions sur qui chacun se fonde
Pour t'élever aux cieux,
Ne partent pas toujours d'une vertu profonde ;
Et Dieu, qui voit par d'autres yeux,
En juge autrement que le monde.

Non qu'il nous faille armer contre la vérité,
Pour juger mal des nôtres ;
Voyons-en tout le bien avec sincérité,
Mais croyons encor mieux des autres,
Pour conserver l'humilité.

La vertu de vérité, vertu qui est une partie potentielle de la justice, consiste à se montrer extérieurement, dans ses paroles ou dans ses actes, tel qu'on est intérieurement, selon que la prudence ou la sagesse le demande, dans le commerce quotidien de sa vie avec les autres. Cette vertu, étant une vertu morale, doit se trouver au milieu entre des vices opposés, dont l'un péchera par excès et l'autre par défaut : l'excès portera le nom de *jactance :* le défaut s'appellera, en latin, *ironia*, au sens que nous verrons. Seulement, cette vertu a ceci de particulier que pouvant se trouver dans les paroles et dans les actes, les vices opposés dont nous parlons s'appliqueront à deux sortes de vices, tous deux opposés à la vertu de vérité : l'un, plus spécialement, dans les paroles ; savoir le *mensonge* : l'autre, plus spécialement dans les actes ; savoir la *simulation* ou l'*hypocrisie*. « Nous devons maintenant considérer ces divers vices opposés à la vertu de vérité : premièrement, le mensonge ; secondement, la simulation ou l'hypocrisie ; troisièmement, la jactance et », quatrièmement, « le vice opposé », c'est-à-dire l'ironie. — L'étude du mensonge va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CX

DU MENSONGE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le mensonge est toujours opposé à la vérité, comme contenant la fausseté ?
2° Des espèces du mensonge.
3° Si le mensonge est toujours un péché ?
4° S'il est toujours un péché mortel ?

Article Premier.

Si le mensonge est toujours opposé à la vérité ?

Cet article est essentiel dans la question du mensonge. Il va, de façon très précise, en marquer la nature. — Trois objections veulent prouver que « le mensonge n'est pas toujours opposé à la vérité ». — La première arguë de ce que « les choses opposées ne peuvent pas coexister ensemble. Or, le mensonge peut coexister ensemble avec la vérité : celui, en effet, qui dit une chose vraie, la croyant fausse, ment, comme le dit saint Augustin, dans son livre *Contre le mensonge* (ch. III). Donc le mensonge n'est pas opposé à la vérité ». — La seconde objection remarque que « la vertu de vérité ne consiste pas seulement dans les paroles, mais aussi dans les actes; car, selon Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 4 ; de S. Th., leç. 15), cette vertu fait qu'on dit vrai *dans ses paroles et dans sa vie*. Or, le mensonge consiste seulement dans les paroles ; il est dit, en effet, que le mensonge est *une fausse signification de la parole* (Maître des *Sentences*, liv. III, dist. XXXVIII ; cf. S. Augustin, *Du mensonge*, ch. XII). Donc il semble que le mensonge ne s'oppose pas directement

à la vertu de vérité ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans le livre *Contre le mensonge* (ch. III), que *la faute de celui qui ment est le désir de tromper*. Or, ceci ne s'oppose point à la vérité, mais plutôt à la bienveillance ou à la justice. Donc le mensonge ne s'oppose point à la vérité ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au même livre *Contre le mensonge* (ch. IV) : *Nul ne doute que celui-là ne mente, qui énonce le faux dans le but de tromper. Et donc il est manifeste que le mensonge est une énonciation fausse avec la volonté de tromper*. Or, ceci s'oppose à la vérité. Donc le mensonge s'oppose à la vérité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait remarquer que « l'acte moral tire son espèce de deux choses ; savoir : de l'objet ; et de la fin. C'est qu'en effet la fin est l'objet de la volonté, qui est la première cause du mouvement dans les actes moraux. Et, d'autre part, toute puissance mue par la volonté a son objet, qui est l'objet prochain » ou immédiat « de l'acte volontaire : lequel objet avec l'acte qui porte sur lui est à l'acte de la volonté portant sur la fin » objet propre de la volonté, « ce que le matériel est au formel ; comme il ressort de ce qui a été dit plus haut » (*1ª-2ªe*, q. 18, art. 6) ; on remarquera la netteté et la précision du court résumé que vient de nous donner saint Thomas de cette question, si délicate, du volontaire, ou plutôt de la double raison d'objet et de fin dans cet acte ; et comment le saint Docteur a su, dans ces quelques mots redits ici, apporter, sur cette question, un surcroît de lumière : (cf. dans la *1ª-2ªe*, toutes les deux questions 18 et 19). Après ce lumineux rappel de notions indispensables pour la solution du point qui nous occupe, saint Thomas poursuit : « Il a été dit (q. 109, art. 2, *ad 2um* ; art. 3), que la vertu de vérité, et, par conséquent, les vices opposés, consiste dans la manifestation, qui se fait par certains signes. Cette manifestation, ou énonciation », prise en elle-même, « est un acte de la raison qui rapproche le signe et la chose signifiée : toute représentation, en effet, consiste dans un certain rapprochement, qui appartient proprement à la raison ; aussi bien, quoique les animaux sans raison manifes-

tent certaines choses, ils ne se proposent pourtant pas cette manifestation » ni ils n'en ont conscience, ne saisissant pas eux-mêmes le rapport qu'il y a entre le signe qu'ils profèrent et la chose que ce signe exprime, « mais, poussés par l'instinct naturel, ils accomplissent certains actes, qui ont, comme suite ou conséquence, la manifestation » insoupçonnée de l'animal lui-même. Voilà donc ce qu'est la manifestation, prise en soi et considérée dans son être propre ou spécifique : elle est un acte de la raison. « Toutefois, en tant que cette manifestation ou cette énonciation est un acte moral, il faut qu'il soit volontaire et dépende de la volonté. D'autre part, l'objet propre de la manifestation ou de l'énonciation est le vrai ou le faux ; et l'intention de la volonté désordonnée peut, à ce sujet, se porter sur deux choses : l'une, qui est de faire que le faux soit énoncé ; l'autre, qui est l'effet propre de l'énonciation fausse, savoir que quelqu'un soit trompé par là. Si donc ces trois choses concourent ; savoir : que soit fausse, la chose qui est énoncée ; et qu'on ait la volonté d'énoncer cette chose fausse ; et qu'on ait aussi l'intention de tromper ; alors, on a : et la fausseté, au sens matériel, parce que ce qu'on dit est faux ; et la fausseté, au sens formel, en raison de la volonté de dire une chose fausse ; et la fausseté, au sens effectif, à cause de la volonté d'imprimer le faux » dans l'esprit d'autrui. « Mais, cependant, la raison de mensonge se prend de la fausseté formelle, selon que quelqu'un a la volonté d'énoncer une chose fausse. Aussi bien le *mensonge* est appelé de ce nom, parce qu'il est *contre ce qu'on a dans l'esprit* (en latin *contra mentem*). — Par conséquent, si quelqu'un énonce une chose fausse, la croyant vraie, on a le faux au sens matériel, mais non au sens formel ; car la fausseté se trouve là contre l'intention de celui qui parle. Le faux n'a donc pas, dans ce cas, la raison parfaite de mensonge ; ce qui, en effet, est en dehors de l'intention est chose accidentelle », dans l'acte moral ; « et, par suite, la différence spécifique de cet acte ne peut pas venir de là. — Si, au contraire, quelqu'un dit le faux, au sens formel, ayant la volonté de dire une chose fausse, bien que ce qui est dit soit vrai, en tant cependant que cet acte est volontaire et d'ordre

moral, il a de soi la fausseté, et la vérité s'y trouve accidentellement. Il arrive donc à l'espèce du mensonge. — Qu'en plus de cela, quelqu'un entende constituer la fausseté dans l'opinion d'un autre en le trompant, ceci n'appartient pas à l'espèce du mensonge, mais à une certaine perfection de ce mensonge; comme, du reste, dans les choses naturelles et physiques, une chose a son espèce si elle a sa forme, bien que l'effet extérieur de cette forme manque : ce qu'on voit, par exemple, dans le corps lourd qui est tenu par force en haut et empêché de tomber selon que sa forme l'exigerait ». — Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'on voit que le mensonge directement et formellement s'oppose à la vertu de vérité ». Cette vertu, en effet, consiste proprement et essentiellement dans la disposition qui fait vouloir être vrai dans tout acte ou signe extérieur ordonné à manifester l'intérieur.

L'*ad primum* déclare que « toute chose se juge plus par ce qui s'y trouve formellement et de soi que par ce qui lui appartient matériellement et accidentellement. Et voilà pourquoi, il est plus opposé à la vérité, selon qu'elle est une vertu morale, que quelqu'un dise vrai, entendant dire faux, que s'il dit faux, entendant dire vrai ». — Donc, bien que le vrai se trouve là matériellement et accidentellement, c'est le faux qui s'y trouve formellement.

L'*ad secundum* répond que « comme saint Augustin le dit, au livre II *De la doctrine chrétienne* (ch. III), les mots ou les paroles tiennent la première place parmi tous les autres signes. Lors donc que l'on dit que le mensonge est *une fausse signification des paroles*, sous ce dernier mot, on entend tout signe. Et, par suite, celui qui par des signes entendrait signifier quelque chose de faux, ne serait pas exempt de mensonge », bien que le mensonge se dise plus spécialement du signe faux qu'est la parole.

L'*ad tertium* fait observer que « le désir de tromper appartient à la perfection du mensonge, non à son espèce; pas plus qu'un effet n'appartient à l'espèce de sa cause ». — Si donc on définit le mensonge : *parler autrement qu'on ne pense, avec l'intention de tromper* : de ces deux éléments, le premier seul constitue

l'essence seule du mensonge; l'autre n'en est qu'une sorte d'achèvement.

Le mensonge est donc, essentiellement, le contraire de la vertu de vérité : de même que celle-ci fait qu'on veut user de signes correspondant à ce qu'on a dans son esprit et qui sont ordonnés à le manifester; de même, et en sens tout à fait opposé, le mensonge fait qu'on veut user de signes ne correspondant pas à ce qu'on a dans l'esprit, en telle sorte que, dans l'intention qu'on a, ces signes sont censés manifester ce qu'on a dans l'esprit et ne le manifestent pas ou manifestent le contraire. Par exemple, on demande, au sujet de quelqu'un, s'il a fait telle chose. De ceux qui entendent la question, l'un, pensant que ce quelqu'un ne l'a pas fait, répond que *oui*. A supposer, par hypothèse, qu'il soit vrai que ce quelqu'un l'a fait, il n'en demeure pas moins que celui qui a répondu a menti, par ce qu'en disant *oui*, il croyait intérieurement que c'était *non*. Et, ainsi, le mensonge est constitué essentiellement par le recours conscient à un signe qui est le contraire de ce qu'on est censé manifester par ce signe. C'est *un manque de conformité, dans l'intention de celui qui l'emploie, entre le signe et la chose signifiée par lui.* — Une fois precisée la nature du mensonge, saint Thomas s'enquiert de ses espèces. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le mensonge est suffisamment divisé par la division en mensonge officieux, joyeux, et pernicieux?

Trois objections veulent prouver que « le mensonge est insuffisamment divisé par la division en mensonge officieux, joyeux et pernicieux ». — La première déclare que « la division doit être donnée selon les choses qui conviennent par soi à ce qui est ainsi divisé ; comme on le voit par Aristote, au livre VII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12 ; Did., liv. VI, ch. XII, n. 5, 7). Or, l'intention de l'effet est en dehors de l'espèce de

l'acte moral, et lui est accidentelle, à ce qu'il semble : d'où il suit d'ailleurs que des effets infinis peuvent venir d'un seul et même acte. Et, précisément, la division dont il s'agit est donnée selon l'intention de l'effet : car le mensonge joyeux est celui qui se fait pour amuser ; le mensonge officieux, celui qui se fait dans un but d'utilité ; le mensonge pernicieux, celui qui se fait dans le but de nuire. Donc ce n'est pas à propos que le mensonge est divisé de la sorte ». — La seconde objection apporte l'autorité de « saint Augustin », qui « dans le livre *Contre le mensonge* (ch. XIV), divise le mensonge en huit parties. La première est le mensonge *dans la doctrine de la religion ;* la seconde est le mensonge qui se fait *pour ne servir à personne et nuire à quelqu'un :* la troisième, celui qui *sert à un en telle sorte qu'il nuit à un autre ;* la quatrième, celui qui se fait *pour le seul plaisir de mentir et de tromper ;* la cinquième, celui qui se fait *par désir de plaire ;* la sixième, celui qui *ne nuit à personne et sert à quelqu'un pour conserver de l'argent ;* la septième, celui qui *ne nuit à personne et sert à quelqu'un pour éviter la mort ;* la huitième, celui qui *ne nuit à personne et sert à quelqu'un pour éviter la souillure corporelle.* Donc il semble que la première division du mensonge est insuffisante ». Nous verrons de quelle manière saint Thomas saura concilier ces deux divisions et montrer leur parfaite harmonie. — La troisième objection en appelle à « Aristote », qui, « au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 2, 3, 6 ; de S. Th., leç. 15), divise le mensonge en *jactance*, excédant le vrai dans ses paroles, et en *ironie*, restant en deçà du vrai. Or, ces deux choses-là ne sont contenues sous aucun des membres précités. Donc la division du mensonge dont il s'agit est mal tracée ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ces mots du psaume (V, v. 7) : *Tu perdras tous ceux qui disent le mensonge*, la glose dit qu'*il y a trois genres de mensonges. Les uns sont pour le bien et l'avantage de quelqu'un. Il est aussi un autre genre de mensonge, qui se fait par mode de jeu. Enfin, il est un troisième genre, qui a pour cause la malice.* Le premier s'appelle officieux ; le second, joyeux ; le troisième, pernicieux. Donc le mensonge se divise en ces trois choses qui ont été dites ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le mensonge peut se diviser d'une triple manière. — D'abord, selon la raison même du mensonge ; et cette division est la propre division du mensonge, celle qui lui convient par soi. De cette sorte, le mensonge se divise en deux; savoir : le mensonge qui dépasse la vérité en plus; ce qui appartient à la *jactance* : et le mensonge qui reste en deçà de la vérité, en moins ; ce qui appartient à l'*ironie* : comme on le voit par Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 2, 3, 6 ; de S. Th., leç. 15). Cette division est dite être la division par soi du mensonge, parce que le mensonge, en tant que tel, s'oppose à la vérité, comme il a été dit (art. préc.) ; et la vérité est une certaine égalité, à laquelle s'oppose, de soi, ce qui est plus et ce qui est moins » : par conséquent, qu'on dise plus, comme dans la jactance, ou qu'on dise moins, comme dans l'ironie, c'est toujours un mensonge que l'on dit, puisque, dans un cas comme dans l'autre, on ne dit point la vérité.

« D'une autre manière, on peut diviser le mensonge, en tant qu'il a la raison de coulpe, selon les choses qui aggravent ou diminuent cette coulpe, du côté de la fin qu'on se propose. Or, la faute du mensonge est aggravée, si quelqu'un a pour but, dans son mensonge, le dommage d'un autre : et ceci s'appelle le mensonge *pernicieux*. La faute du mensonge est, au contraire, diminuée, si le mensonge est ordonné à quelque bien : que ce soit un bien agréable, auquel cas on a le mensonge *joyeux* ; ou un bien utile, et c'est le mensonge *officieux*, où l'on se propose d'aider quelque autre ou d'écarter de lui quelque dommage. C'est le mode dont le mensonge est divisé, dans la division qui a été marquée » et qui formait l'objet du présent article.

« D'une troisième manière, le mensonge se divise, plus universellement, selon l'ordre qu'il a à la fin, soit que par là se trouve accrue ou diminuée la faute du mensonge, soit qu'elle demeure ce qu'elle est. A ce titre, on a la division en huit membres, qui a été donnée » à l'objection deuxième, avec saint Augustin. « De cette division, les trois premiers membres sont contenus sous le mensonge pernicieux. Ce mensonge,

en effet, ou bien va contre Dieu ; et ici se trouve le premier mensonge *dans la doctrine de la religion*. Ou bien il est contre l'homme : soit avec la seule intention de nuire à quelqu'un ; et on a le second mensonge, qui *ne sert à personne et nuit à quelqu'un* : soit qu'avec l'intention de nuire à l'un, on ait aussi l'intention d'être utile à quelqu'autre ; et c'est le troisième mensonge, qui *sert à l'un et nuit à l'autre*. Parmi ces trois mensonges, le premier est le plus grave ; car toujours les péchés qui sont contre Dieu sont plus graves, comme il a été dit plus haut (q. 94, art. 3 ; *1ª-2ªᵉ*, q. 73, art. 3). Le second est aussi plus grave que le troisième, la gravité de celui-ci étant diminuée par l'intention qu'on a d'être utile à quelqu'un. Après ces trois premiers mensonges, qui ajoutent à la gravité de la faute dans le mensonge, vient le quatrième, lequel a le degré propre au mensonge, sans addition et sans diminution. C'est le mensonge qui se fait *pour le seul plaisir de mentir*, chose qui procède de l'*habitus* du vice même du mensonge. Aussi bien Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 12 ; de S. Th., leç. 15), que celui qui est menteur, *par cela même qu'il est tel en raison de l'habitus trouve son plaisir dans le mensonge même*. Les quatre modes qui viennent après diminuent la faute du mensonge. Et, en effet, le cinquième est le mensonge joyeux, qui se fait en vue de plaire. Quant aux trois autres, ils sont contenus sous le mensonge officieux. Et, en lui, on se propose ce qui est utile à autrui : ou bien quant aux choses extérieures ; et c'est le sixième mensonge, qui *sert à quelqu'un pour conserver son argent* : ou bien il est utile au corps ; et c'est le septième mensonge, qui *empêche la mort d'un homme* : ou bien il est aussi utile à l'honnêteté de la vertu ; et c'est le huitième mensonge, où *est empêchée la souillure illicite du corps*. D'autre part, il est clair que plus le bien qu'on se propose est meilleur, la faute du mensonge est d'autant plus diminuée. D'où il suit que si quelqu'un y prend garde avec soin, à l'ordre de l'énumération faite là, correspond l'ordre de gravité de la faute dans ces quatre dernières sortes de mensonge. Et, en effet, le bien utile l'emporte sur le bien qui consiste dans le seul plaisir ; de même la vie corporelle l'emporte sur la richesse ; et

l'honnêteté l'emporte, à son tour, même sur la vie corporelle ».

« Par où l'on voit, ajoute saint Thomas, que les objections se trouvent résolues ». — On a pu se convaincre aussi, par ce lumineux article, notamment dans la troisième partie, de tout ce qu'a eu de merveilleuse sagacité le génie de notre saint Docteur pour mettre en leur jour le plus favorable les textes des Pères qui sembleraient parfois faire le plus de difficulté.

Après avoir étudié le mensonge dans sa nature et dans ses espèces, nous devons maintenant examiner la raison de péché en lui : faut-il dire que tout mensonge est un péché ; tout mensonge est-il un péché mortel ? — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit, l'un des plus importants pour maintenir dans tout son éclat et dans toute sa pureté la parfaite dignité morale de l'agir humain dans les rapports sociaux des hommes entre eux.

Article III.

Si tout mensonge est un péché ?

Six objections veulent prouver que « tout mensonge n'est pas un péché ». — La première dit qu' « il est manifeste que les Évangélistes, en écrivant l'Évangile, n'ont point péché. Et, cependant, il semble qu'ils ont dit quelque chose de faux : car les paroles du Christ, et aussi des autres, sont fréquemment rapportées, par l'un, d'une manière ; et, par l'autre, d'une autre : d'où il suit, semble-t-il, que l'un ou l'autre a dit faux. Donc tout mensonge n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare que « nul n'est récompensé de Dieu pour un péché. Or, les sages-femmes d'Égypte furent récompensées par Dieu pour leur mensonge : il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. I (v. 21), que Dieu *leur édifia des maisons*. Donc le mensonge n'est pas un péché ». — La troisième objection fait remarquer que « les actions des saints sont racontées dans

l'Écriture sainte pour servir de modèle à la vie des hommes. Or, nous lisons de certains personnages très saints, qu'ils ont menti. C'est ainsi qu'on lit, dans la *Genèse*, ch. XII (v. 13, 19) et XX (v. 2, 5), qu'Abraham dit de sa femme qu'elle était sa sœur. De même, Jacob mentit, disant qu'il était Ésaü ; et cependant, il obtint la bénédiction, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. XXVII. Judith, aussi, est louée (Judith, ch. XV, v. 10), bien que cependant elle eût menti à Holopherne (ch. X, v. 12, 13 ; ch. XI). Donc tout mensonge n'est pas un péché ». — La quatrième objection apporte cette règle de prudence, qu' « il faut choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand : c'est ainsi que le médecin coupe un membre pour empêcher que tout le corps ne se gâte. Or, c'est un moindre mal si quelqu'un produit une opinion fausse dans l'esprit d'un autre, que si tel autre tue ou est tué. Donc il est permis à un homme de mentir pour préserver tel autre de l'homicide, ou tel autre de la mort ». — La cinquième objection note que « c'est un mensonge, si quelqu'un n'accomplit pas ce qu'il a promis. Or, il y a des promesses qu'on ne doit pas accomplir. Saint Isidore dit, en effet (*Synonymes*, liv. II, n. 58) : *Si la promesse est mauvaise, garde-toi d'y être fidèle.* Donc tout mensonge n'est pas à éviter ». — La sixième objection arguë de ce que « si le mensonge est un péché, il semble que c'est parce que l'homme, en mentant, trompe son prochain ; et voilà pourquoi saint Augustin dit, au livre *Contre le mensonge* (ch. XXI) : *Quiconque pense qu'il est un genre de mensonge qui ne soit pas un péché se trompe lui-même grossièrement ; alors qu'il se croit honnête en trompant les autres.* Or, tout mensonge ne va pas à tromper autrui ; et, par exemple, le mensonge joyeux ne trompe personne : ces sortes de mensonges, en effet, ne se disent point pour qu'on les croie, mais seulement pour amuser ; aussi bien on trouve aussi parfois jusque dans l'Écriture sainte des expressions hyperboliques. Donc tout mensonge n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter ce beau texte de l'*Ecclésiastique*, ch. VII (v. 14) : *Garde-toi de dire aucun mensonge.*

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner une raison, qui coupe court, à tout jamais, à tout vain subterfuge, d'où qu'il puisse venir, qu'on pourrait apporter pour essayer de justifier le toujours détestable et injustifiable mensonge. « Cela, nous dit-il, qui est mauvais en soi et selon son espèce, ne peut en aucune manière être bon et permis; car, pour qu'une chose soit bonne, il faut que tout concoure en bien : *le bien*, en effet, *requiert l'intégrité du tout: tandis que le mal est causé par n'importe quel manque ou défaut*, comme l'observe saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Or, le mensonge est mauvais de son espèce. C'est, en effet, un acte qui tombe sur une matière indue; car les mots étant naturellement les signes des pensées, c'est chose contre nature et indue que quelqu'un signifie par les mots ce qu'il n'a pas dans l'esprit. Aussi bien Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 15), que *le mensonge est de soi chose mauvaise et qu'il faut fuir; tandis que le vrai est chose bonne et louable*. Il s'ensuit que tout mensonge est un péché, comme, du reste, saint Augustin l'affirme dans son livre *Contre le mensonge* » (ch. I, XXI). — La conclusion, on le voit, est tout ce qu'il y a de plus net; et la raison, apportée pour la prouver, ne souffre point de réplique. Tout mensonge est un péché; parce que tout mensonge est, essentiellement, chose contre nature; que rien jamais ne saurait rendre bonne. Et c'est chose contre nature, parce que c'est une signification de ce qui est dans l'esprit, qui n'a rien dans l'esprit qui lui corresponde : voilà la raison foncière, tirée de l'essence même du mensonge, qui fait que le mensonge est chose mauvaise.

L'*ad primum* répond à la difficulté tirée de la diversité qu'on remarque dans les Évangiles pour la relation des mêmes faits ou des mêmes discours. « Ni dans l'Évangile, déclare avant tout saint Thomas, ni dans aucune Écriture canonique, il n'est permis de penser que se trouve quelque affirmation fausse ou que ceux qui les ont écrits aient dit un mensonge; sans quoi périrait la certitude de la foi, qui est appuyée sur l'autorité de la Sainte Écriture ». — Nous ne saurions trop souligner et retenir cette déclaration de saint Thomas, condamnant à l'avance

toutes les tentatives que devaient faire de nos jours tant d'esprits téméraires pour accréditer, même au sein de l'Église, le sentiment pernicieux qu'il peut y avoir des erreurs dans l'Écriture, sans en excepter l'Évangile. Si un tel sentiment avait prévalu, c'en était fait de l'autorité divine des Écritures, et, par suite, de la certitude même de la foi. On sait avec quelle énergie les Souverains Pontifes Léon XIII et Pie X ont défendu, sur ce point fondamental, la vérité catholique. Saint Thomas en avait donné, ici même, la formule précise et définitive. — Après avoir mis hors de doute et discussion cette vérité primordiale, le saint Docteur s'applique à résoudre la difficulté soulevée par l'objection. Il le fait en déclarant qu' « il n'y a pas à en appeler au mensonge, si dans l'Évangile ou dans les autres Écritures sacrées, les paroles de certains personnages sont rapportées de diverses manières. Aussi bien saint Augustin dit, dans son livre *De l'accord des Évangélistes* (ch. XII) : *Celui-là n'estime pas qu'il y ait aucunement à se fatiguer* » pour expliquer la divergence des termes, « *qui a sagement compris que ce sont les pensées elles-mêmes qui sont nécessaires à la connaissance de la vérité en quelques termes qu'elles soient exprimées. Et en cela apparaît, comme il l'ajoute au même endroit, que nous ne devons point penser que quelqu'un ait menti, si par plusieurs qui rappellent une chose vue ou entendue par eux, cette même chose n'est pas indiquée de la même manière ou dans les mêmes termes* ». — C'est qu'en effet, une seule chose importe ici ; savoir : *l'intention de celui qui écrit.* Il faut voir *ce qu'il a entendu affirmer :* si c'est la substance seule du fait ; ou telle modalité marquée par telle formule. Dans ce dernier cas, nul doute qu'il faille s'en tenir à sa formule ; mais, on ne pourra pas trouver un autre auteur sacré qui ait eu l'intention d'appuyer sur une formule contraire. Pour le cas où c'est seulement la substance du fait, la modalité de l'expression ou de la formule n'est plus que secondaire et doit se prendre en harmonie avec les autres formules ou expressions qui se rapportent au même fait. En expliquant jusque dans leur plus menu détail les points de contact des Évangélistes entre eux, nous avons eu souvent l'occasion d'appliquer la règle d'or que saint Augustin et

saint Thomas avaient déjà formulée. Cf. nos deux volumes : *Jésus-Christ dans l'Évangile*, Paris, Lethielleux.

L'*ad secundum* fait observer que « les sages-femmes » dont parlait l'objection, « ne furent point récompensées pour leur mensonge, mais pour leur crainte de Dieu et pour la bienveillance » envers leur peuple « qui les porta à mentir. Aussi bien il est dit expressément et intentionnellement, dans l'*Exode*, ch. I (v. 21) : *Et parce que les sages-femmes craignirent Dieu, Il leur édifia des maisons*. Quant au mensonge qui vint après, il ne fut pas chose méritoire ».

L'*ad tertium* en appelle à « saint Augustin », qui « dit (dans le livre *Du mensonge*, ch. v) que dans la Sainte Écriture les actions de certains personnages sont citées comme exemples de vertu parfaite ; et de ceux-là nous ne devons pas croire qu'ils aient menti. Que si, dans leurs paroles, apparaissent certaines choses qui semblent des mensonges, il faut entendre qu'elles ont été dites par mode de figure et de prophétie. Aussi bien le même saint Augustin dit, dans son livre *Contre le mensonge* (endroit précité) : *Nous devons croire que ces hommes qui sont rappelés comme dignes d'autorité dans les temps prophétiques, ont fait ou dit en manière de prophétie tout ce qui est rapporté à leur sujet*. — Toutefois, Abraham, comme le dit encore saint Augustin, dans ses *Questions sur la Genèse* (q. XXVI), en disant que Sara était sa sœur, voulut cacher la vérité, mais non dire un mensonge : il l'appelait sa sœur, parce qu'elle était la fille de son frère. Et voilà pourquoi lui-même dit (*Genèse*, ch. XX, v. 12) : *Elle est vraiment ma sœur : la fille de mon père, mais non la fille de ma mère ;* c'est-à-dire qu'elle était sa parente du côté de son père. — Quant à Jacob, c'est dans un sens mystique qu'il dit être Ésaü, le premier-né d'Isaac : parce que, de droit, ce qui avait trait au premier-né lui était dû. Et il usa de ce mode de parler en vertu de l'esprit de prophétie, pour désigner un mystère : savoir que le peuple plus jeune, le peuple des gentils, serait mis à la place du peuple premier-né, le peuple des Juifs. — D'autres personnages sont cités dans l'Écriture, non en raison d'une vertu parfaite, mais pour quelque caractère de la vertu : en ce sens qu'il apparais-

sait en eux un certain mouvement affectif louable qui les portait à faire des choses qui ne convenaient pas. C'est de cette manière que Judith est louée, non pour avoir menti à Holopherne, mais en raison de l'amour qu'elle avait pour le salut de son peuple et qui la fit pour lui s'exposer au péril. Bien qu'on puisse dire aussi que ses paroles contiennent la vérité selon quelque acception mystique ». On voit, par ces derniers mots, et par toute la réponse que nous venons de lire, avec quel respect et quelle prudence saint Thomas, à la suite de saint Augustin, interprétait cela même qui, dans l'Écriture, paraîtrait le plus de nature à faire difficulté. Nous ne devons jamais oublier que ce Livre est divin et qu'il ne doit pas être jugé à la mesure des livres purement humains : il est plein de mystères, dont nous devons demander le vrai sens aux âmes saintes éclairées plus spécialement de l'Esprit de Dieu.

L'*ad quartum* formule une réponse qui complète la doctrine du corps de l'article, et qui offre un intérêt exceptionnel dans la question qui nous occupe. « Le mensonge, déclare saint Thomas, n'a pas seulement raison de péché à cause du dommage qu'il porte au prochain, mais à cause de son désordre » intrinsèque et essentiel, « comme il a été dit. Or, il n'est point permis d'user d'une chose désordonnée dans l'ordre moral pour empêcher le dommage ou le défaut des autres; comme il n'est point permis de voler pour faire l'aumône, sauf peut-être dans le cas de nécessité, où toutes choses sont communes » et où, par suite, il n'y a plus à parler proprement de vol, selon qu'il a été dit dans le traité de la justice, q. 66, art. 7. « Il suit de là qu'il n'est point permis de dire un mensonge pour délivrer quelque autre de quelque péril que ce puisse être. — Toutefois, il est permis de cacher prudemment la vérité sous quelque dissimulation » ou échappatoire, « comme le dit saint Augustin dans son livre *Contre le mensonge* » (ch. x). Nous reviendrons sur ces dernières paroles de saint Thomas et de saint Augustin, à propos de l'article premier de la question suivante, où nous aurons le dernier mot de notre saint Docteur en ce qui touche la délicate question de ce qu'on a appelé depuis la restriction mentale.

L'*ad quintum* dit que « celui qui promet quelque chose, s'il a l'intention de faire ce qu'il promet ne ment pas; car il ne parle pas contrairement à ce qu'il porte dans son esprit. Que si après il ne fait pas ce qu'il avait promis, alors il paraît agir sans fidélité, par cela qu'il change sa volonté. Toutefois, il peut être excusé pour deux raisons. D'abord, si ce qu'il a promis était manifestement illicite : dans ce cas, il a péché en promettant; et il fait bien en changeant de dessein. Ensuite, si ont été changées les conditions de personnes et d'affaires. Comme le dit, en effet, Sénèque, au livre *des Bienfaits* (liv. IV, ch. XXXV), pour que l'homme soit tenu de faire ce qu'il a promis, il est requis que toutes choses demeurent inchangées: sans quoi, il ne fut pas menteur en promettant : parce qu'il promit ce qu'il avait dans l'esprit, étant sous-entendues les conditions voulues; et il n'est pas, non plus, infidèle, en n'accomplissant pas ce qu'il avait promis, parce que les conditions ne sont plus les mêmes. C'est ainsi que l'Apôtre ne mentit point, lui qui n'alla pas à Corinthe, où il avait promis d'aller, comme il est dit dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 15 et suiv.; cf. I ép. *aux Corinthiens*, ch. XVI, v. 5); et cela à cause des empêchements qui étaient survenus ».

L'*ad sextum* explique un point de doctrine qu'il faut bien retenir, au sujet du mensonge joyeux. « Une action peut se considérer d'une double manière : en elle-même; et du côté de celui qui agit. Or, le mensonge joyeux a raison de tromperie, par la nature même de l'acte », où l'on use d'un signe qui n'a pas son correspondant en celui qui signifie; « bien que celui qui le dit n'ait pas l'intention de tromper, et qu'en fait il ne trompe pas, en raison du mode de le dire. Il n'en est pas de même des expressions hyperboliques ou de toutes autres expressions métaphoriques qui se trouvent jusque dans la Sainte Écriture. Car, selon que le dit saint Augustin, au livre *Contre le mensonge* (ch. V), ce qui se dit ou se fait par mode de figure n'est pas un mensonge. Et, en effet, toute proposition doit se référer à la chose qu'elle énonce : or ce qui se fait ou se dit par mode de figure exprime ce qu'il signifie pour ceux à qui il est donné à entendre » : on propose une énigme à déchiffrer ou

un mystère à entendre, non une chose qui n'est pas et que l'on donne comme étant, ou inversement.

Tout mensonge est nécessairement toujours un péché : il implique, dans son essence même, un désordre moral, que rien jamais ne saurait justifier. — Mais, ce désordre moral, ce péché, quelle en est la malice ou la gravité. Faut-il dire que c'est toujours un péché mortel? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si tout mensonge est un péché mortel?

Cinq objections veulent prouver que « tout mensonge est un péché mortel ». — La première cite deux textes de la Sainte Écriture, où « il est dit, dans les psaumes (v, v. 7) : *Tu perdras tous ceux qui disent le mensonge*; et, au livre de la *Sagesse*, ch. I (v. 11) : *La bouche qui ment tue l'âme*. Or, la perdition et la mort de l'âme n'existent que par le péché mortel. Donc tout mensonge est un péché mortel ». — La seconde objection dit que « tout ce qui est contre un précepte du Décalogue est un péché mortel. Or, le mensonge est contre ce précepte du Décalogue : *Tu ne diras point de faux témoignage*. Donc tout mensonge est un péché mortel ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXXVI) : *Il n'est personne qui mente et qui sur le point où il ment garde la fidélité : car il veut assurément que celui à qui il ment lui garde sa foi, que cependant il ne lui garde pas lui-même quand il lui ment. Or, tout violateur de la foi est injuste et inique*. D'autre part, nul n'est dit violateur de la foi ou inique, pour un péché véniel. Donc il n'est aucun mensonge, qui soit un péché véniel ». — La quatrième objection fait observer que « la récompense éternelle n'est perdue qu'en raison du péché mortel. Or, le mensonge fait perdre la récompense éternelle, qui se change en rétribution temporelle.

Saint Grégoire dit, en effet (*Morales*, liv. XVIII, ch. III, ou IV, ou II), que *dans la récompense des sages-femmes* » dont nous parlions à l'*ad 2um* de l'article précédent, « *on voit ce que la faute du mensonge mérite. Car la récompense de leurs bonnes dispositions à l'endroit du peuple hébreu, qui aurait pu leur être accordée dans la vie éternelle, après la faute du mensonge fut abaissée à une rétribution temporelle.* Donc même le mensonge officieux, tel que fut celui des sages-femmes, qui paraît être le plus léger, est un péché mortel ». Saint Thomas fera, au sujet de cette objection, une remarque importante touchant la perte ou la conservation des mérites. — La cinquième objection est un nouveau texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *Contre le mensonge* (ch. XVII), que *c'est un précepte pour les parfaits, non seulement de ne mentir absolument pas, mais même de ne pas vouloir mentir.* Or, agir contre un précepte est un péché mortel. Donc tout mensonge, chez les parfaits, est un péché mortel. Et, pour la même raison, il l'est aussi chez les autres; sans quoi les parfaits seraient d'une condition pire ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, *sur le psaume* V (v. 7) : *Il est deux genres de mensonges dans lesquels il n'y a pas une faute grave, bien qu'ils ne soient pas sans quelque faute : quand nous nous amusons, ou quand nous mentons en faveur du prochain.* Or, tout péché mortel est une faute grave. Donc le mensonge joyeux et le mensonge officieux ne sont point des péchés mortels ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le péché mortel est proprement celui qui répugne à la charité, par laquelle l'âme vit unie à Dieu, ainsi qu'il a été dit (q. 24, art. 12; q. 35, art. 3; *1a-2ae*, q. 72, art. 5). Or, c'est d'une triple manière, que le mensonge peut être contraire à la charité : en raison de lui-même; en raison de la fin poursuivie; ou accidentellement. — En raison de lui-même, il sera contraire à la charité, par la fausse signification qu'il implique. Si, en effet, cette fausse signification porte sur les choses divines, elle est contraire à la charité de Dieu, dont l'homme, par un tel mensonge, cache ou corrompt la vérité. Aussi bien, cette sorte de

mensonge n'est pas seulement opposé à la vertu de vérité, mais aussi à la vertu de foi et à la vertu de religion. Et voilà pourquoi ce mensonge est souverainement grave et un péché mortel. Si la fausse signification porte sur quelque chose dont la connaissance touche au bien de l'homme, par exemple, à la perfection de la science ou à la formation des mœurs, un tel mensonge, en tant qu'il cause au prochain le dommage de la fausse opinion, est contraire à la charité, en ce qui est de l'amour du prochain. Et, par suite, il est un péché mortel. Que si la fausse opinion engendrée par le mensonge porte sur une chose au sujet de laquelle il importe peu qu'elle soit connue ainsi ou autrement, dans ce cas le mensonge ne porte point préjudice au prochain; comme si quelqu'un est trompé au sujet de certaines choses particulières contingentes, qui ne le regardent pas. Aussi bien un tel mensonge n'est pas de soi un péché mortel ». — On aura remarqué, de nouveau, ici, cette distinction si importante donnée par saint Thomas entre les choses qui de soi touchent à la perfection de l'intelligence humaine, dans l'ordre des choses pouvant être connues, et celles qui sont de soi indifférentes. Cf. I p., q. 111, art. 1; q. 117, art. 1.

« En raison de la fin qu'on s'y propose, il est certains mensonges qui sont contraires à la charité : tel celui qui se dit pour faire injure à Dieu, lequel est toujours un péché mortel, comme contraire à la religion; ou pour nuire au prochain dans sa personne, dans ses biens, ou dans sa réputation : et celui-là aussi est un péché mortel, tout dommage » formel « à l'endroit du prochain, constituant un péché mortel, et la seule intention du péché mortel, faisant que quelqu'un péche mortellement. — Que si la fin qu'on se propose n'est point contraire à la charité, le mensonge non plus ne sera contraire à la charité selon cette raison-là : c'est ce qu'on voit dans le mensonge joyeux, où l'on se propose un plaisir de peu d'importance; et dans le mensonge officieux, où même l'on vise l'utilité du prochain ».

« Accidentellement, le mensonge peut être contraire à la charité en raison du scandale, ou de tout autre dommage qui

peut en être la suite. Et, de cette manière aussi, il sera un péché mortel, alors, par exemple, que quelqu'un ne se laisse pas détourner, par le scandale, de mentir publiquement ».

L'*ad primum* dit que « ces textes » cités par l'objection « s'entendent du mensonge pernicieux; comme la glose l'explique, sur ces mots du psaume : *Tu perdras tous ceux qui disent le mensonge* ».

L'*ad secundum* explique que « tous les préceptes du Décalogue étant ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain, comme il a été dit plus haut (q. 44, art. 1, *ad 3um*; *1a-2ae*, q. 100, art. 5, *ad 1um*), le mensonge est contre tel précepte du Décalogue, selon qu'il est contre l'amour de Dieu et du prochain. Aussi bien est-ce expressément et intentionnellement qu'est défendu le faux témoignage *contre le prochain* » (*Exode*, endroit cité dans l'objection).

L'*ad tertium* répond que « même le péché véniel peut être appelé du nom d'*iniquité*, dans un sens large, en tant qu'il est en dehors de l'équité de la justice. D'où nous voyons qu'il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 4) : *Tout péché est iniquité*. Et c'est de cette sorte que parle saint Augustin » dans l'endroit précité.

L'*ad quartum* déclare que « le mensonge des sages-femmes peut se considérer d'une double manière. — D'abord, quant au mouvement affectif de ces femmes agissant en faveur des Juifs, et quant à la révérence de la crainte de Dieu; ce qui fait qu'on loue en elles le caractère de la vertu. Et, à ce titre, la récompense éternelle leur est due. Aussi bien saint Jérôme explique que Dieu leur édifia des maisons spirituelles (*Commentaire sur Isaïe*, sur le chap. LXV, v. 21). — D'une autre manière, on peut le considérer quant à l'acte même extérieur du mensonge. Par là, évidemment, elles ne purent pas mériter la rémunération éternelle; mais peut-être une certaine récompense temporelle, à ce mérite ne répugnant pas l'incorrection de ce mensonge, comme elle répugnait au mérite de la rémunération éternelle. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de saint Grégoire; non que par ce mensonge elles aient mérité de perdre la rémunération éternelle que déjà elles avaient méritée

en vertu de leur sentiment préalable, comme le concluait l'objection ». — On remarquera l'importance de cette réponse de saint Thomas. Nous y voyons que les imperfections, ou même le caractère de péché véniel, que l'on peut rencontrer à l'entour d'un acte complexe dont le fond garde sa bonté essentielle, n'enlèvent point à cet acte ce qu'il peut avoir de mérite essentiel en raison de son fond.

L'*ad quintum* cite une première opinion, au sujet du sentiment exprimé par l'objection concernant les hommes parfaits, que saint Thomas rejette, pour lui en substituer une autre plus raisonnable et plus consolante. « Il en est, observe-t-il, qui disent (cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, IIe partie, q. CXXIII, membre 5; saint Bonaventure, III des *Sentences*, dist. XXXVIII, art. unique, q. IV) que dans les hommes parfaits tout mensonge est un péché mortel. Mais c'est là, reprend le saint Docteur, une chose qu'on ne peut pas justifier par la raison. Il n'est, en effet, aucune circonstance qui aggrave le péché à l'infini, à moins qu'elle ne le transfère en une autre espèce. Or, la circonstance de la personne ne fait point passer dans une autre espèce le péché qu'elle affecte, sauf peut-être en raison d'une chose annexe, comme serait par exemple l'existence d'un vœu contre lequel serait ce péché : chose qui ne peut pas se dire du mensonge officieux ou joyeux. Donc le mensonge officieux ou joyeux n'est pas un péché mortel dans les hommes parfaits; à moins que peut-être ce ne soit accidentellement, en raison du scandale. Et c'est à cela que peut se rapporter ce que dit saint Augustin, qu'il *y a un précepte pour les hommes parfaits non seulement de ne pas mentir, mais même de ne pas vouloir mentir;* bien que saint Augustin ne dise point cela sous forme d'affirmation, mais plutôt sous forme dubitative; car il avait dit d'abord : *à moins que peut-être pour les parfaits*, etc. — Et à cela ne fait point obstacle, ajoute saint Thomas, que les hommes parfaits sont constitués pour conserver la vérité; car il s'agit là de la vérité à laquelle ils sont tenus par leur office comme juges ou comme maîtres. Si, en effet, ils péchaient contre cet office, leur mensonge serait un péché mortel. Mais, dans les autres cas, il n'est

point nécessaire que s'ils mentent ils péchent mortellement ».

Le mensonge est le contraire de la vérité. Celle-ci étant la traduction fidèle de ce qu'on est ou de ce qu'on a, le mensonge doit être nécessairement la traduction fausse de ce qu'on a ou de ce qu'on est. Que cette fausseté soit chose répréhensible en soi, il faudrait pour le nier reconnaître le droit de cité à la fausseté parmi les hommes. Toutefois, sa gravité dépend de ce sur quoi elle porte ou de l'intention qu'on a en s'y livrant. Quand l'intention n'est pas gravement mauvaise, si tant est même que parfois elle ne soit bonne, et que la fausseté qu'on commet soit par elle-même de peu d'importance, le mensonge, bien que toujours peccamineux, ne dépasse point les limites du péché véniel. — Le mensonge, dont nous venons de parler, peut, en un sens, s'appliquer à toute fausseté de manifestation extérieure. Cependant, on l'entend plus spécialement de la fausseté dans les paroles. Il est une autre fausseté, celle du dehors de la personne ou de ses actes et de tout son extérieur, si l'on peut ainsi dire, qui demande d'être étudiée à part. Elle s'appelle même d'un nom spécial. C'est la simulation ou l'hypocrisie. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXI

DE LA SIMULATION ET HYPOCRISIE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si toute simulation est un péché ?
2° Si l'hypocrisie est la simulation ?
3° Si elle s'oppose à la vérité ?
4° Si elle est un péché mortel ?

Article Premier.

Si toute simulation est un péché ?

Quatre objections veulent prouver que « toute simulation n'est pas un péché ». — La première rapelle qu' « il est dit, en saint Luc, chapitre dernier (v. 28), que le Seigneur *feignit d'aller plus loin*. Et saint Ambroise dit d'Abraham, au livre *des Patriarches* (ch. VIII), qu'*il parlait d'une façon captieuse avec ses serviteurs*, quand il dit, dans *la Genèse*, ch. XXII (v. 5) : *Moi et l'enfant, allant jusque là, quand nous aurons adoré nous reviendrons vers vous*. Or, feindre et parler de façon captieuse appartient à la simulation. Et puisqu'on ne saurait dire que dans le Christ et chez Abraham il y ait eu de péché, il s'ensuit que toute simulation n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare qu' « aucun péché n'est chose utile. Or, saint Jérôme dit (dans son commentaire *sur l'Épître aux Galates*, ch. II, v. 11) : *Que la simulation soit utile et doive être adoptée en son temps, nous l'apprenons par l'exemple de Jéhu, roi d'Israël, qui mit à mort les prêtres de Baal, en feignant de vouloir lui-même adorer les idoles*, comme on le voit au livre IV des *Rois*, ch. X (v. 18 et suiv.). Et David *changea son visage devant*

Achis, roi de Geth, comme il est marqué au livre I des *Rois*, ch. XXI (v. 13). Donc toute simulation n'est pas un péché ». — La troisième objection arguë de ce que « le bien est contraire au mal. Si donc simuler le bien est un mal, simuler le mal sera un bien ». — La quatrième objection remarque qu' « il est dit, contre certains, dans Isaïe, ch. III (v. 9) : *Ils ont publié leur péché comme à Sodome et ne l'ont point caché*. Or, cacher son péché appartient à la simulation. Donc ne pas user de simulation est parfois chose répréhensible. Et puisqu'il n'est jamais répréhensible d'éviter le péché, il s'ensuit que la simulation n'est pas toujours un péché ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « la glose », qui sur cette autre parole d'Isaïe, ch. XVI (v. 14) : *En trois ans*, etc., dit : *A comparer ces deux maux, il est moins grave de pécher ouvertement que de simuler la sainteté*. Or, pécher ouvertement est un péché. Donc la simulation est toujours un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle qu' « à la vertu de vérité appartient que quelqu'un se montre à l'extérieur, par ses signes extérieurs, tel qu'il est » intérieurement et en lui-même. « Or, comme signes extérieurs, il n'y a pas seulement les paroles ; il y a aussi les faits. De même donc qu'à la vérité s'oppose que quelqu'un, par ses paroles extérieures, signifie autre chose que ce qu'il a en lui, ce qui appartient au mensonge; de même aussi à la vérité s'oppose que quelqu'un, par certains signes de faits ou de choses, signifie quelque chose, à son sujet, qui soit contraire à ce qui est en lui, ce qui proprement s'appelle la simulation. D'où il suit que la simulation est proprement un certain mensonge consistant dans les signes des faits extérieurs. D'autre part, il n'importe que quelqu'un mente en paroles ou en quelque autre fait » et signe extérieur, « comme il a été dit plus haut (q. 110, art. 1, *ad 2um*). Puis donc que tout mensonge est un péché, comme il a été vu plus haut (q. 110, art. 3), il s'ensuit qu'également toute simulation est un péché ».

L'*ad primum* formule une distinction de la plus haute importance dans la question qui nous occupe. « Comme saint Augustin le dit, au livre des *Questions de l'Évangile* (liv. II,

q. LI), *toute fiction n'est pas un mensonge. La fiction est mensonge, quand on ne signifie rien : si, au contraire, notre fiction se rapporte à autre chose qu'elle signifie, ce n'est plus un mensonge, mais une certaine figure de la vérité.* Et il apporte l'exemple des expressions figurées où l'on feint une certaine chose, non pour affirmer que la réalité est telle, mais que l'on propose comme figure d'une autre qu'on entend affirmer. — Ainsi donc le Seigneur *feignit d'aller plus loin* », devant les disciples d'Emmaüs, « parce qu'Il disposa son mouvement comme s'Il voulait aller plus loin, dans le but de signifier quelque chose par mode de figure ; savoir : qu'Il était Lui-même loin de leur foi; comme le dit saint Grégoire (hom. XXIII *sur l'Évangile*) ; ou, comme le dit saint Augustin (endroit précité), parce qu'au moment d'aller plus loin en remontant au ciel, Il était, d'une certaine manière, retenu sur la terre par l'hospitalité ». On peut dire aussi, dans le sens immédiat et littéral, qu'Il voulait simplement éprouver les disciples et leur donner l'occasion de manifester l'attachement qu'ils avaient pour Lui, même sans l'avoir formellement reconnu. — « Quant à Abraham, lui aussi parlait par figure. Aussi bien saint Ambroise dit qu'*il prophétisa ce qu'il ignorait. Lui, en effet, prévoyait retourner seul, après avoir immolé son fils ; mais le Seigneur, par sa bouche, exprimait ce qu'Il préparait.* — Par où l'on voit qu'en aucun de ces cas il n'y eut simulation ». — Nous reviendrons tout à l'heure sur cette réponse de saint Thomas et sur la doctrine qui s'en dégage.

L'*ad secundum* répond que « saint Jérôme prend, dans un sens large, le mot simulation pour toute fiction. — Que s'il s'agit du changement de visage de David, nous devons dire que ce fut une fiction figurative ; comme l'explique la glose, sur le titre de ce psaume (XXXIII), *Je bénirai le Seigneur en tout temps.* — Quant à la simulation de Jéhu, il n'est point nécessaire de l'excuser de péché ou de mensonge ; car il fut méchant et ne se détourna point de l'idolâtrie de Jéroboam. Toutefois, il est loué et il fut récompensé dans l'ordre temporel par Dieu, non pour la simulation, mais pour le zèle qu'il mit à détruire le culte de Baal ».

L'*ad tertium* cite, ici encore, la réponse de ces « quelques-uns » qui « disent (c'était Alexandre de Halès, *Somme théologique*, IIe partie, q. CLXVI, membre 6), que nul ne peut simuler le mal, parce que s'il fait des œuvres bonnes il ne simule point qu'il soit mauvais ; et s'il fait des œuvres mauvaises, il est mauvais. — Cette raison, dit saint Thomas, ne prouve pas. Car l'homme peut simuler qu'il est mauvais, en faisant des œuvres qui ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais qui ont une certaine apparence de mal. Et, toutefois, la simulation elle-même est mauvaise : soit à cause du mensonge ; soit à cause du scandale. Et bien que par là il devienne mauvais, cependant il n'est point mauvais de cette malice qu'il simule. Et parce que la simulation elle-même est mauvaise de soi, non en raison de ce sur quoi elle porte, qu'elle porte sur le bien ou qu'elle porte sur le mal, elle est un péché ».

L'*ad quartum* fait observer que « comme quelqu'un ment en paroles, quand il signifie ce qui n'est pas, non quand il tait ce qui est, chose qui est quelquefois permise ; de même, aussi, la simulation existe, quand quelqu'un, par les signes extérieurs des faits ou des choses, signifie quelque chose qui n'est pas ; non s'il laisse de signifier ce qui est. Aussi bien l'homme peut cacher son péché, sans qu'il y ait simulation. Et c'est en ce sens que doit s'entendre ce que dit saint Jérôme, là-même (dans son commentaire, liv. II, ch. III), que *le second remède après le naufrage est de cacher son péché*, afin de ne pas être un sujet de scandale aux autres ».

Cette dernière réponse, jointe aux précédentes, notamment à l'*ad primum*, et au corps de l'article, et aussi à la réponse *ad quartum* de l'article 3 dans la question précédente, nous permet de solutionner le point de doctrine qui se rattache à ce qu'on appelle quelquefois la restriction mentale. On entend, par là, généralement, un certain mode d'être ou d'agir ou de parler, qui fait que sur un point mis en question et qui nous touche, nous ne livrons pas le fond de notre pensée. Sous cette forme générale, la restriction mentale ne dit point nécessairement quelque chose de répréhensible. Nous avons vu, en

effet, que l'homme n'est point toujours tenu de dire tout ce qui le touche ou qu'il peut avoir dans son esprit. Mais la forme générale dont il s'agit se précise parfois sous d'autres formes. Et, par exemple, la restriction mentale pourra se présenter sous cette forme, que traitant avec quelqu'un d'une chose qui l'intéresse et qui nous touche, nous usons de signes extérieurs, paroles, gestes, attitude, qui manifestent ou qui disent autre chose que ce dont il s'agit : seulement, nous-mêmes, intérieurement, nous donnons au signe dont nous nous servons le sens véritable qu'il devrait avoir si nous répondions ouvertement. Que penser de la restriction mentale ainsi entendue?

Hâtons-nous de dire que s'il s'agit de questions impertinentes qu'on n'a pas le droit de nous poser, ou au sujet desquelles il n'y a aucune obligation pour nous de répondre, si tant est même qu'il n'y ait parfois un réel devoir de nous taire, en réprimant ce qu'il y a d'indiscret ou d'impertinent dans la question posée, dans ce cas user d'une formule ou d'un signe qui dit non, alors même qu'il faudrait dire oui, n'est ni un mensonge ni une simulation. La formule ou le signe revient alors, en effet, uniquement à signifier que la question est indiscrète et qu'on n'a pas à y répondre.

Mais ce cas une fois écarté, et en supposant qu'il y ait un certain droit d'honnêteté, sinon même un certain droit légal à avoir une réponse, de la part de ceux avec qui nous traitons, pouvons-nous, si une certaine raison d'intérêt ou d'utilité le demande, user de la restriction mentale dont il s'agit pour ne pas dévoiler notre pensée. — La portée précise de la question et aussi la solution qu'elle comporte se trouvent éclairées par deux propositions que soutenaient certains moralistes et qui furent condamnées par le pape Innocent XI, le 2 mars 1679. Voici ces deux propositions (26 et 27) :

« Si quelqu'un, soit seul, soit devant d'autres, qu'il soit interrogé, ou que ce soit de son propre mouvement, ou pour se récréer, ou dans tout autre but, jure n'avoir pas fait une chose qu'il a faite en réalité, entendant, au dedans de lui, quelque autre chose qu'il n'a point faite, ou quelque autre

moyen que celui dont il a usé pour la chose qu'il a faite, ou toute autre chose vraie qu'il ajoute, en réalité il ne ment pas ni ne se parjure ».

« La cause juste pour user de ces amphibologies est toutes les fois que c'est nécessaire ou utile pour sauvegarder la santé du corps, l'honneur, les biens de la famille, ou pour tout autre acte de vertu, en telle sorte que l'occultation de la vérité soit censée utile et à propos ».

Ces deux propositions étant condamnées, nous devons tenir pour vraie leur contradictoire ; et, par conséquent, sur le point précis qui nous occupe, affirmer que celui-là ment et se parjure, qui, même pour les raisons indiquées, use avec serment de *ces amphibologies où l'on dit extérieurement le contraire de ce qui est, en ajoutant soi-même, intérieurement, quelque chose qui est conforme à la parole extérieure que l'on profère.* Donc toute restriction mentale entendue en ce sens doit être tenue pour un mensonge.

Mais il n'en irait plus de même s'il s'agissait de signes extérieurs *qui ont eux-mêmes le sens qui les rend vrais,* et qui, *avec ce sens, en présentent un ou plusieurs autres,* auxquels on peut se méprendre. User de tels signes, même en prévoyant que ceux devant qui l'on en use pourront en effet s'y méprendre, et sans rien faire pour empêcher qu'ils se méprennent sur le vrai sens, si l'acception claire de ce vrai sens peut avoir pour nous des inconvénients que la prudence nous permet de vouloir éviter, n'a rien qui se présente de soi comme illicite. Dans ce cas, en effet, *l'on n'ajoute pas, intérieurement,* un sens étranger au signe lui-même : *le signe a déjà, par lui-même, le sens dont il s'agit :* mais il en présente aussi un autre ; et celui devant qui on use de ce signe peut entendre le vrai, s'il est attentif et prudent. S'il s'y trompe et qu'on n'ait pas une obligation spéciale de le détromper, son erreur, qui est, d'ailleurs, de soi, indifférente, ne saurait nous être imputée à faute. D'autre part, comme la signification dont il s'agit est contenue, de soi, dans le signe, on ne peut pas dire que le signe soit faux. Il n'y a donc pas, en ce cas, à parler de mensonge ou de simulation.

A côté de la simulation, il y a un autre nom qui se prononce ; c'est l'hypocrisie. Quels rapports peut-il y avoir entre ces deux termes ou les choses qu'ils signifient. L'hypocrisie et la simulation désignent-elles une même chose, ou faut-il voir là deux choses différentes ? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'hypocrisie est la même chose que la simulation ?

Trois objections veulent prouver que « l'hypocrisie n'est pas la même chose que la simulation ». — La première dit que « la simulation consiste en un certain mensonge d'action. Or, l'hypocrisie peut exister aussi quand quelqu'un montre extérieurement ce qu'il fait intérieurement ; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. VI (v. 2) : *Quand vous faites l'aumône, ne sonnez pas de la trompette devant vous, comme le font les hypocrites.* Donc l'hypocrisie n'est pas la même chose que la simulation ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XIII, ou VII, ou XI) : *Il en est quelques-uns, qui portent l'habit de la sainteté et qui n'atteignent pas le mérite de la perfection. Ceux-là ne doivent en aucune manière être tenus au nombre des hypocrites ; car autre chose est de pécher par faiblesse ; et autre chose, de pécher par malice.* Or, ceux qui portent l'habit de la sainteté et ne réalisent pas le mérite de la perfection, sont des simulateurs ; l'habit extérieur de la sainteté signifiant les œuvres de la perfection. Donc la simulation n'est pas la même chose que l'hypocrisie ». — La troisième objection déclare que « l'hypocrisie consiste dans la seule intention. Le Seigneur dit, en effet, des hypocrites, en saint Matthieu, ch. XXIII (v. 5), qu'*ils font toutes leurs œuvres pour être vus des hommes ;* et saint Grégoire dit, au livre XXXI des *Morales* (endroit précité), qu'*ils ne considèrent jamais ce qu'ils doivent faire, mais comment à l'aide de chaque action ils pourront plaire aux hommes.* Or, la simulation ne consiste pas dans la seule inten-

tion, mais dans l'opération extérieure. Aussi bien, sur cette parole du livre de Job, ch. XXXVI (v. 13), la glose dit que *le simulateur simule une chose et en fait une autre : il a les dehors de la chasteté, et il ne cherche que ce qui est lascif; il montre la pauvreté, et il remplit sa bourse.* Donc l'hypocrisie n'est pas la même chose que la simulation ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (livre X, lettre H.) : *L'hypocrite, ainsi appelé dans la langue grecque, se traduit en latin par le mot* simulator (en français *simulateur*), *lequel, étant mauvais à l'intérieur, se montre bon au dehors. Et, en effet,* hypo, *en grec,* ὑπό, *signifie faux, en dessous; et* crisis, *signifie jugement* ». — Ce mot d'hypocrite se tire, originairement, des choses du théâtre : ὑποκρίνομαι signifiait, en grec, *jouer sur la scène le personnage d'un autre.*

Et c'est ce que saint Thomas nous explique au corps de l'article, en s'autorisant toujours de saint Isidore. « Comme saint Isidore, en effet, le dit, au même endroit, *le nom d'hypocrite a été tiré du dehors de ceux qui dans les spectacles vont la face couverte, prenant divers visages en s'aidant de diverses couleurs, pour avoir l'aspect du personnage qu'ils simulent, tantôt sous les dehors d'un homme, tantôt sous les dehors d'une femme, à l'effet de tromper le peuple dans les jeux.* Aussi bien saint Augustin dit, dans le livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. II), que *comme les hypocrites, simulant d'autres personnes, jouent le rôle de celui qu'ils ne sont pas (car, en effet, celui qui joue le rôle d'Agamemnon n'est pas Agamemnon lui-même, mais le simule) ; de même dans les églises et dans toute la vie humaine, celui qui veut paraître ce qu'il n'est pas, est un hypocrite : il simule, en effet, qu'il est juste, et il ne l'est pas.* Ainsi donc, conclut saint Thomas, il faut dire que l'hypocrisie est une simulation : non pas, cependant, toute simulation : mais seulement celle qui fait que quelqu'un simule la personne d'un autre : tel le pécheur simulant la personne du juste ».

L'*ad primum* déclare que « l'œuvre extérieure signifie naturellement l'intention » qu'elle est censée traduire. « Lors donc que quelqu'un, par les bonnes œuvres qu'il fait et qui de leur

espèce se rapportent au service de Dieu, ne cherche point à plaire à Dieu, mais aux hommes, il simule une intention droite qu'il n'a pas. Et c'est pourquoi saint Grégoire dit, au livre XXXI des *Morales* (endroit précité), que *les hypocrites usent des choses de Dieu pour servir le siècle dans leur cœur; parce que, même dans les choses saintes qu'ils montrent, ils ne cherchent point la conversion des hommes, mais le vent des faveurs.* Et ainsi ils simulent une intention droite qu'ils n'ont pas, bien qu'ils ne simulent point une action droite qu'ils ne feraient pas » : ils font l'action droite, mais en simulant une intention droite qu'ils n'ont pas.

L'*ad secundum* dit que « l'habit de la sainteté, comme l'habit religieux ou ecclésiastique, signifie un état où l'homme est obligé aux œuvres de la perfection. Et voilà pourquoi, lorsque quelqu'un prend l'habit de la sainteté, en se proposant de passer lui-même à l'état de la perfection, si, par faiblesse, il défaille, il n'est pas simulateur ou hypocrite ; parce qu'il n'est pas tenu de manifester son péché, en quittant l'habit de la sainteté. Mais s'il prenait l'habit de la sainteté à cette fin de se montrer juste », alors qu'il ne le serait pas, « dans ce cas il serait simulateur et hypocrite ». — On aura remarqué l'importance de la distinction que vient de nous donner saint Thomas. Elle coupe court aux scrupules ou aux exagérations de ceux qui accuseraient immédiatement d'hypocrisie ou de simulation, ou qui voudraient s'en accuser eux-mêmes, quand ils ne trouveraient pas sous l'habit religieux ou ecclésiastique, toute la perfection de vie que cet habit représente. Autre est l'imperfection, toujours accessible à la pauvre nature humaine, en quelqu'état de sainteté qu'elle se trouve, et qu'on y porte par faiblesse; autre *l'exploitation de l'état de perfection*, ou plutôt *des dehors de cet état*, pour s'en assurer les avantages, devant les hommes, sans vouloir en avoir la réalité ou le mérite.

L'*ad tertium* fait remarquer que « dans la simulation, comme dans le mensonge, il y a deux choses : l'une, qui est le signe ; l'autre, qui est la chose signifiée. Et, précisément, dans l'hypocrisie, la mauvaise intention est considérée comme la chose signifiée, qui ne répond pas au signe. Quant aux choses exté-

rieures, paroles, ou œuvres, ou toutes autres choses sensibles, elles sont considérées, en toute simulation et en tout mensonge, comme le signe ». Il n'y a donc pas à opposer, de ce chef, l'hypocrisie et la simulation, comme étant l'une intérieure et l'autre extérieure, ainsi que le faisait à tort l'objection.

L'hypocrisie est une sorte de simulation. Parmi toutes les espèces de simulations qui peuvent se rencontrer dans un extérieur humain ne correspondant pas à l'intérieur qu'il est censé traduire, il en est une qui consiste dans l'extérieur de l'homme affectant les dehors de la vertu, quand, au dedans, il n'en a cure. Cette simulation est proprement l'hypocrisie. — Faut-il dire que l'hypocrisie ou même toute simulation en général s'oppose à la vertu de vérité ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'hypocrisie s'oppose à la vertu de vérité ?

Trois objections veulent prouver que « l'hypocrisie ne s'oppose point à la vertu de vérité ». — La première observe que « dans la simulation ou l'hypocrisie se trouve le signe et la chose signifiée. Or, pour l'un ni pour l'autre il ne semble pas qu'il y ait opposition à l'une des vertus déterminément. C'est qu'en effet l'hypocrite simule n'importe quelle vertu ; et c'est aussi par n'importe quels actes de vertu qu'il le fait, tels que le jeûne, la prière, l'aumône, comme on le voit en saint Matthieu, ch. VI (v. 2, 5, 16). Donc l'hypocrisie ne s'oppose point spécialement à la vertu de vérité ». — La seconde objection dit que « toute simulation semble procéder de quelque dol ou ruse ; aussi bien s'oppose-t-elle à la simplicité. Or, le dol s'oppose à la prudence, comme il a été vu plus haut (q. 55, art. 4). Donc, l'hypocrisie, qui est une simulation, ne s'oppose pas à la vérité, mais plutôt à la prudence ou à la simplicité ». — La troisième objection arguë de ce que « les espèces des choses morales se considèrent en raison de la fin. Or, la fin de l'hypo-

crisie est l'acquisition du gain ou de la vaine gloire. Aussi bien, sur cette parole du livre de Job, ch. XXVII (v. 8) : *Quelle est l'espérance de l'hypocrite, s'il enlève avec avarice*, etc., la glose dit : *L'hypocrite, qui se dit, en latin, simulateur, est un ravisseur avare, qui, agissant de façon inique, et désirant cependant la vénération accordée à la sainteté, enlève la louange de la vie des autres*. Puis donc que l'avarice, ou la vaine gloire, ne s'oppose point, directement, à la vérité, il semble que la dissimulation ou l'hypocrisie ne s'y oppose pas non plus ».

L'argument *sed contra* rappelle que « toute simulation est un certain mensonge, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, le mensonge s'oppose directement à la vérité. Donc pareillement aussi la simulation ou l'hypocrisie ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « selon Aristote, au livre X des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5, 6, 10; Did., liv. IX, ch. IV, VIII), la contrariété est l'opposition qui porte sur la forme d'où la chose tire son espèce. Et c'est pourquoi, ajoute le saint Docteur, il faut dire que la simulation ou l'hypocrisie peut s'opposer à une vertu d'une double manière : directement; et indirectement. — Son opposition ou sa contrariété directe devra se prendre en raison de l'espèce même de l'acte, qui se prend elle-même selon l'objet propre de cet acte. Puis donc que l'hypocrisie est une certaine simulation qui fait que quelqu'un simule qu'il est une personne qu'il n'est pas, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il s'ensuit qu'elle s'oppose directement à la vérité, *par laquelle l'homme se traduit dans sa vie et dans ses paroles tel qu'il est*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 4; de S. Th., leç. 15). — L'opposition ou la contrariété indirecte de l'hypocrisie peut se considérer en raison de n'importe quelle chose qui s'y joint, par exemple en raison d'une fin éloignée, ou en raison de choses qui servent à son acte, ou selon toute autre chose de ce genre ».

L'*ad primum* résout la première objection par la distinction qui vient d'être marquée au corps de l'article. « L'hypocrite qui simule une vertu, la prend comme fin, non en réalité et comme voulant l'avoir, mais selon l'apparence, et comme voulant paraître l'avoir. Il suit de là, que l'hypocrisie s'oppose,

non à cette vertu ; mais à la vérité, en tant que l'hypocrite veut tromper les hommes au sujet de cette vertu. Quant aux œuvres de cette vertu, l'hypocrite les prend, non comme se les proposant pour elles-mêmes, mais à titre d'instruments, et comme signes de cette vertu. Par où l'on voit que l'hypocrisie n'a pas, en raison de cela, une opposition directe à cette vertu ».

L'*ad secundum* répond que « comme il a été dit plus haut (q. 55, art. 3 et suiv.), à la prudence est opposée directement l'astuce, qui a pour objet propre de trouver certaines voies apparentes et non réelles à l'effet d'obtenir ce qu'on se propose. Quant à l'exécution de l'astuce, elle se fait, proprement, par le dol dans les paroles, et par la fraude dans les actes. Et ce que l'astuce est à la prudence, le dol et la fraude le sont à la simplicité. Or, le dol et la fraude sont ordonnés principalement à tromper, et quelquefois, secondairement, à nuire. Il s'ensuit qu'à la simplicité il appartient directement de se préserver de la déception », évitant tout ce qui a l'apparence même de la tromperie. « A ce titre, comme il a été dit plus haut (q. 109, art. 2, *ad 4um*), la vertu de simplicité est la même vertu en réalité que la vertu de vérité, n'en différant que par la seule raison : car la vérité se dit selon que les signes correspondent aux choses signifiées ; et la simplicité selon qu'on ne tend pas à des choses diverses, en telle sorte qu'on entende une chose intérieurement et qu'on en entende une autre extérieurement » dans ses paroles ou dans ses actions. — On aura remarqué avec quelle précision saint Thomas a su montrer, jusque dans leurs nuances les plus délicates, les rapports de la simplicité et de la vérité, ou aussi de la simplicité et de la prudence, et des vices qui leur sont directement opposés.

L'*ad tertium* dit que « le lucre ou la gloire sont la fin éloignée du simulateur, comme aussi du menteur. Ce n'est donc pas de cette fin que leur acte tire son espèce, mais de la fin prochaine, qui est, pour le simulateur, de se montrer autre qu'il n'est. Aussi bien arrive-t-il parfois qu'un individu feint de soi de grandes choses, sans avoir d'autre but que le seul plaisir de feindre et de se montrer autre qu'il n'est, comme

Aristote le dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 10; de S. Th., leç. 15), et comme il a été dit aussi plus haut à propos du mensonge » (q. 110, art. 2).

Un dernier point nous reste à examiner au sujet de l'hypocrisie; et c'est de savoir quelle est la gravité du péché qu'elle constitue. Faut-il dire qu'elle est toujours un péché mortel? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'hypocrisie est toujours un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « l'hypocrisie est toujours un péché mortel ». — La première arguë de plusieurs textes de l'Écriture, commentés par la glose. C'est ainsi que « saint Jérôme dit, dans la glose, sur Isaïe, ch. XVI (v. 14), que *si l'on compare ces deux maux, c'est chose moins grave de pécher ouvertement, que de simuler la vertu.* Et, sur cette parole du livre de Job, ch. I (v. 21), *Comme il a plu au Seigneur*, etc., la glose dit que *la justice simulée n'est plus la justice mais un péché doublement grave.* Et sur ces mots des *Lamentations*, ch. IV (v. 6), *L'iniquité de mon peuple est devenue un péché plus grand que celui des hommes de Sodome*, la glose dit : *Là sont pleurés les crimes de l'âme qui tombe dans l'hypocrisie, laquelle a un péché plus grand que ne fut celui des hommes de Sodome.* Or, les péchés des hommes de Sodome furent des péchés mortels. Donc l'hypocrisie aussi est toujours un péché mortel ». — La seconde objection en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXXI des *Morales* (ch. XIII ou VIII, ou XI), que *les hypocrites pèchent par malice.* Or, ce péché est le plus grave et appartient au péché contre le Saint-Esprit. Donc l'hypocrite pèche toujours mortellement ». — La troisième objection déclare que « nul ne mérite la colère de Dieu et l'exclusion de la vision de Dieu, si ce n'est pour le péché mortel. Or, par l'hypocrisie, l'homme mérite la colère de Dieu; selon cette

parole du livre de Job, ch. XXXVI (v. 13) : *Les simulateurs et les rusés provoquent la colère de Dieu.* L'hypocrite est exclu aussi de la vision de Dieu ; selon cette autre parole du livre de Job, ch. XIII (v. 16) : *Aucun hypocrite ne sera admis en sa présence.* Donc l'hypocrisie est toujours un péché mortel ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra.* — Le premier dit que « l'hypocrisie est un mensonge d'action, étant une certaine simulation. Or, tout mensonge d'action n'est pas un péché mortel. Donc l'hypocrisie ne l'est pas non plus ». — Le second remarque que « l'intention de l'hypocrite tend à paraître bon. Or, ceci n'est pas contraire à la charité. Donc l'hypocrisie n'est pas de soi un péché mortel ». — Le troisième rappelle que « l'hypocrisie naît de la vaine gloire, comme le dit saint Grégoire au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Or, la vaine gloire n'est pas toujours un péché mortel. Donc l'hypocrisie ne l'est pas non plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans l'hypocrisie, il y a deux choses; savoir : le manque de sainteté ; et la simulation de cette sainteté. — Si donc on appelle hypocrite, celui dont l'intention se porte sur l'une et l'autre de ces deux choses, c'est-à-dire qu'il ne s'occupe en rien d'avoir la sainteté, mais seulement d'en avoir les dehors, comme d'ordinaire il est parlé de l'hypocrite dans l'Écriture Sainte, il est manifeste que l'hypocrisie est un péché mortel. Nul, en effet, n'est totalement privé de la sainteté, que par le péché mortel. — Mais si l'on appelle hypocrite, celui qui entend simuler la sainteté, que cependant il n'a pas en raison de quelque péché mortel, celui-là, bien qu'il soit dans le péché mortel du fait qu'il est privé de la sainteté, sa simulation n'est pourtant pas toujours en lui un péché mortel, mais elle est quelquefois un péché véniel. Or, la chose se discerne en raison de la fin. Si cette fin répugne à l'amour de Dieu ou du prochain, l'hypocrisie sera un péché mortel; comme si quelqu'un simule la sainteté pour répandre une fausse doctrine, ou pour acquérir tous autres biens temporels en lesquels il constitue sa fin dernière. Si, au contraire, la fin qu'il se propose ne répugne pas à la charité, dans ce cas son hypocrisie sera un péché véniel : tel

serait, par exemple, celui qui prend plaisir à la simulation elle-même : Aristote dit, en effet, de lui, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 10 ; de S. Th., leç. 15), qu'*il est plus vain que méchant*. Car la raison est la même dans le mensonge et dans la simulation. — Il arrive aussi quelquefois que quelqu'un simule la perfection de la sainteté, qui n'est pas de nécessité de salut. Et une telle simulation ni n'est toujours un péché mortel, ni n'est toujours avec le péché mortel ». La chose peut se présenter assez fréquemment, même parmi les personnes qui font profession de piété : lesquelles assurément ne voudraient rien faire qui pût les séparer de l'amour de Dieu ; mais parfois elles cèdent au penchant de la vaine gloire, et elles affectent les dehors d'une piété plus grande que celle qu'elles ont en réalité.

Saint Thomas ajoute, en finissant, que « par là, les objections se trouvent résolues ».

A la vertu de vérité s'opposent le mensonge et la simulation avec l'hypocrisie. Mais c'est d'une double manière que chacun de ces vices, revêtant ainsi en quelque sorte la raison de vice général ou générique, se trouve en opposition avec la vérité, du moins dans un certain ordre de matière, qui est celui de la condition de la personne : ou par mode d'excès et d'outrance ; ou par mode de diminution et de trop peu. Dans le premier cas, ils prennent le nom de jactance ; dans le second celui d'ironie, au sens d'effacement indû. — Nous devons maintenant nous occuper d'eux sous ce nouveau jour. Et, d'abord, de la jactance. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXII

DE LA JACTANCE

Cette question comprend deux articles :

1° A quelle vertu la jactance s'oppose.
2° Si elle est un péché mortel?

Article Premier.

Si la jactance s'oppose à la vertu de vérité?

Trois objections veulent prouver que « la jactance ne s'oppose point à la vertu de vérité ». — La première arguë de ce qu' « à la vérité s'oppose le mensonge. Or, parfois il peut y avoir jactance, même sans qu'il y ait mensonge, comme si quelqu'un fait montre de son excellence. Il est dit, en effet, au livre d'Esther, ch. I (v. 3, 4), qu'*Assuérus fit un grand festin pour montrer les richesses de sa gloire et de son royaume et la grandeur et la jactance de sa puissance*. Donc la jactance ne s'oppose pas à la vertu de vérité ». — La seconde objection fait observer que « la jactance est donnée, par saint Grégoire, au livre XXIII de ses *Morales* (ch. VI, ou IV, ou VII), comme une des quatre espèces de l'orgueil; savoir quand l'homme se vante d'avoir ce qu'il n'a pas. Aussi bien il est dit dans Jérémie, ch. XLVIII (v. 29, 30) : *Nous avons entendu l'orgueil de Moab, le très orgueilleux; sa hauteur, son arrogance, son orgueil, sa fierté, je les connais, dit le Seigneur; je sais sa jactance, et que sa vertu n'y répond pas*. Et, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), saint Grégoire dit que la jactance vient de la vaine gloire. Or, l'orgueil et la vaine gloire s'opposent à la vertu d'humilité. Donc la jactance s'oppose, non à la

vérité, mais à l'humilité ». — La troisième objection déclare que « la jactance semble avoir pour cause les richesses ; et c'est pourquoi il est dit, dans le livre de la *Sagesse*, ch. v (v. 8) : *A quoi nous a servi l'orgueil? Ou de quel profit a été pour nous la richesse jointe à la jactance?* Or, la superfluité des richesses semble appartenir au péché de l'avarice, qui s'oppose à la justice ou à la libéralité. Donc la jactance ne s'oppose pas à la vérité ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui, au livre II (ch. VII, n. 12 ; de S. Th., leç. 9) et au livre VI ch. VII, n. 2, 4 ; de S. Th., leç. 15), de l'*Éthique*, oppose la jactance à la vérité ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait cette remarque, que « la *jactance* semble proprement emporter que l'homme s'exalte dans ses paroles : et, en effet, ce que l'homme veut *jeter* loin, il l'*élève* en haut. Or, l'homme est dit proprement s'exalter, quand il dit de lui-même quelque chose qui le dépasse. Chose qui se produit d'une double manière. Quelquefois, en effet, l'homme parle de lui-même, non en disant plus que ce qu'il est en lui-même, mais en disant plus que ce que les autres en pensent. C'était pour éviter cela, que l'Apôtre disait, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 6) : *Je m'arrête : de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi ou au-dessus de ce qu'il a entendu de moi.* D'autres fois, l'homme s'exalte dans ses paroles, en disant de lui plus qu'il n'est dans la vérité des choses. Et parce qu'une chose doit être jugée plutôt selon ce qu'elle est en elle-même, que selon ce qu'elle est dans l'opinion des autres, de là vient que la jactance se dit davantage proprement, quand l'homme s'élève au-dessus de ce qu'il est en lui-même, que quand il s'élève au-dessus de ce qu'il est dans l'opinion des autres; bien que, dans l'un et l'autre cas, on puisse parler de jactance. Il suit de là que la jactance proprement dite s'oppose à la vérité par mode d'excès ».

L'*ad primum* répond que « cette raison » donnée par l'objection « procède de la jactance selon qu'elle excède l'opinion » qu'on a du sujet.

L'*ad secundum* dit que « le péché de jactance peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon l'espèce de l'acte. Et, ainsi, il s'oppose à la vérité, comme il a été vu. — On peut le considérer aussi selon la cause d'où il procède fréquemment, bien qu'il ne le fasse pas toujours. De ce chef, il procède de l'orgueil, comme de la cause intérieure qui y meut et qui y pousse. Car, du fait que quelqu'un intérieurement est arrogant et s'élève au-dessus de lui-même, il s'ensuit le plus souvent qu'il profère de soi extérieurement de grandes choses; bien que quelquefois ce ne soit pas en raison de l'arrogance, mais en raison d'une certaine vanité, que quelqu'un se porte à la jactance, et s'y délecte, parce qu'il est tel selon l'habitus. On voit, par là, que l'arrogance, qui fait qu'un homme s'élève » intérieurement et dans ses pensées « au-dessus de lui-même, est une espèce de l'orgueil; mais n'est pas la même chose que la jactance : elle en est seulement la cause la plus fréquente. C'est pour cela que saint Grégoire met la jactance parmi les espèces de l'orgueil. — Comme, d'autre part, celui qui cède à la jactance tend le plus souvent par là à acquérir la gloire, à cause de cela, d'après saint Grégoire, la jactance provient de la vaine gloire, selon la raison de fin ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'opulence aussi cause la jactance d'une double manière. — Et par mode d'occasion, en tant que quelqu'un s'enorgueillit de ses richesses; et voilà pourquoi intentionnellement, dans les *Proverbes*, ch. VIII (v. 18), les *richesses* sont appelées *superbes* ou orgueilleuses. — Et par mode de fin; car, selon qu'il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 13; de S. Th., leç. 15), il en est qui pratiquent la jactance » ou qui se vantent, « non seulement en vue de la gloire, mais aussi en vue du lucre ou du gain, feignant à leur sujet des choses qui peuvent leur apporter du gain ou du lucre, comme, par exemple, qu'ils sont *médecins*, ou *philosophes*, ou *devins* ». — C'est ce que nous appelons, dans nos langues, d'un nom trivial, mais fort expressif : le charlatanisme.

La jactance, ou la vanterie, prise dans son acception la plus

formelle et la plus stricte, s'oppose à la vertu de vérité : car elle implique, proprement, que quelqu'un, surtout en paroles, s'élève, en présence des autres, au-dessus de ce qu'il est en lui-même; et si elle procède, le plus souvent, de l'arrogance, qui est une des espèces de l'orgueil, elle-même est une espèce de mensonge ou de simulation par mode d'excès à l'endroit de la vérité. — Qu'elle soit un péché, la chose est déjà manifeste, puisqu'elle s'oppose à une vertu. Mais est-elle un péché mortel? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la jactance est un péché mortel?

Toirs objections veulent prouver que « la jactance est un péché mortel ». — La première cite un mot des *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 25), où « il est dit : *Celui qui se livre à la jactance et s'élargit excite les querelles*. Or, exciter les querelles est un péché mortel; car *le Seigneur déteste celui qui sème les discordes*, comme on le voit au livre des *Proverbes*, ch. VI (v. 16, 19). Donc la jactance est un péché mortel ». — La seconde objection déclare que « tout ce qui est défendu dans la loi de Dieu est un péché mortel. Or, sur ce mot de l'*Ecclésiastique*, ch. VI (v. 2) : *Ne t'exalte pas dans ta pensée*, la glose dit : *C'est la défense de la jactance et de l'orgueil*. Donc la jactance est un péché mortel ». — La troisième objection dit que « la jactance est un certain mensonge. D'autre part, elle n'est pas un mensonge officieux ou joyeux. Cela ressort, en effet, de la fin du mensonge. Car, comme Aristote le dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 10, 11; de S. Th., leç. 15), *celui qui se livre à la jactance, feint à son sujet des choses au-dessus de la réalité*, parfois *sans aucun but*, quelquefois *pour la gloire ou l'honneur*, et d'autres fois *pour de l'argent*; par où l'on voit que la jactance n'est ni un mensonge joyeux ni un mensonge officieux. Il

reste qu'elle est toujours un mensonge pernicieux. Il semble donc qu'elle est toujours un péché mortel ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la jactance vient de la vaine gloire, d'après saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Or la vaine gloire n'est pas toujours un péché mortel; mais parfois elle est un péché véniel, qu'il n'appartient qu'aux très parfaits de pouvoir éviter; saint Grégoire dit, en effet (*Morales*, liv. VIII; ch. XLVIII, ou XXX, ou XXXVIII), qu'*il appartient à ceux qui sont grandement parfaits, de faire paraître leur œuvre en telle manière que cherchant la gloire de l'Auteur, ils ne sachent point se réjouir pour eux-mêmes de la louange qu'on lui donne*. Donc la jactance n'est pas toujours un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 24, art. 12; q. 35, art. 3; I^a-2^{ae}, q. 72, art. 5), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. Nous pouvons donc considérer la jactance d'une double manière », par rapport à la gravité du péché. — « D'abord, en elle-même, selon qu'elle est un certain mensonge. A ce titre, parfois elle est un péché mortel et parfois un péché véniel. Un péché mortel, quand l'homme profère à son sujet, en se livrant à la jactance, des choses qui sont contre la gloire de Dieu; c'est ainsi qu'il est dit, sur la personne du roi de Tyr, dans Ézéchiel, ch. XXIII (v. 2) : *Ton cœur s'est élevé, et tu as dit : Je suis Dieu, moi!* Ou aussi contre la charité du prochain; comme si quelqu'un, s'exaltant lui-même par jactance, s'échappe en paroles injurieuses contre les autres; ainsi qu'on le voit, en saint Luc, ch. XVIII (v. 11), du Pharisien, qui disait : *Je ne suis point comme le reste des hommes : voleurs, injustes, adultères; ou même comme ce publicain*. Elle est, au contraire, un péché véniel, si l'homme profère de soi, sous forme de jactance, des choses qui ne sont ni contre Dieu ni contre le prochain. — Mais, d'une autre manière, la jactance peut être considérée du côté de sa cause; savoir l'orgueil, et la soif du lucre, ou de la vaine gloire. Dans ce cas, si elle procède d'un orgueil ou d'une vaine gloire qui soit un péché mortel, la jactance elle aussi sera un péché mortel, sinon, elle sera un

péché véniel. Mais, quand l'homme se porte à la jactance par soif du gain, ceci semble déjà comprendre la déception du prochain et son dommage. Et voilà pourquoi une telle jactance est plutôt un péché mortel. Aussi bien Aristote lui-même dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 11 ; de S. Th., leç. 15), que *c'est chose plus honteuse de se livrer à la jactance par amour du lucre que de le faire en vue de la gloire ou de l'honneur*. Toutefois », même alors, « elle n'est pas toujours un péché mortel; parce que le gain peut être de telle sorte que personne n'en souffre dommage ».

L'*ad primum* accorde que « celui qui se livre à la jactance pour exciter des querelles pèche mortellement Mais il arrive parfois que la jactance est cause des querelles, non de soi, mais accidentellement. Il ne s'ensuit donc pas qu'elle-même soit un péché mortel ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette glose parle de la jactance selon qu'elle procède de l'orgueil défendu qui est un péché mortel ».

L'*ad tertium* déclare que « ce n'est pas toujours que la jactance implique un mensonge pernicieux; mais seulement quand elle est contre la charité de Dieu ou du prochain, ou par elle-même, ou en raison ds sa cause. Mais que quelqu'un se livre à la jactance pour le plaisir qu'il y trouve, c'est quelque chose de vain, comme le dit Aristote. Aussi bien, cela se ramène au mensonge joyeux; à moins peut-être qu'il ne préférât ce plaisir à l'amour divin, en telle sorte que pour l'avoir il méprisérait les préceptes de Dieu : dans ce cas, en effet, la jactance serait contre la charité de Dieu, en qui seul notre âme doit se reposer comme en sa fin dernière. Il semble aussi que la jactance se rattache au mensonge officieux, lorsqu'on s'y livre pour acquérir la gloire ou le lucre; pourvu que cela se fasse sans dommage à l'égard du prochain, parce que dans ce cas ce serait déjà le mensonge pernicieux ».

Le mensonge, se produisant sous forme d'excès et d'outrance, quand il s'agit de se faire valoir soi-même, prend le nom de jactance ou de vanterie. — Mais il peut prendre une autre

forme, et rester, au contraire, en deçà et au-dessous de ce qu'on est selon la vérité. On l'appellera alors du nom d'ironie, au sens d'effacement et de diminution indue. Il ne nous reste plus qu'à l'examiner sous cette dernière forme. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXIII

DE L'IRONIE

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'ironie est un péché?
2° De sa comparaison à la jactance.

Article Premier.

Si l'ironie, qui fait que l'homme feint sur soi des choses moindres, est un péché?

Trois objections veulent prouver que « l'ironie, qui fait qu'on feint sur soi des choses moindres, n'est pas un péché ». — La première déclare qu' « aucun péché ne procède de l'action de Dieu confortant l'homme. Or, de cette action procède que l'homme dise sur soi des choses moindres; selon ce texte du livre des *Proverbes*, ch. xxx (v. 1, 2) : *Vision qu'a préférée l'homme avec qui Dieu se trouve, et qui, ayant Dieu avec lui qui le réconforte, dit : Je suis le plus insensé des hommes.* Et, dans le livre d'Amos, ch. vii (v. 14), il est dit : *Amos répondit : Je ne suis pas prophète.* Donc l'ironie, qui fait que quelqu'un dit de lui-même moins qu'il n'a, n'est pas un péché ». — La seconde objection apporte un beau texte de « saint Grégoire », qui, « dans son épître, *à Augustin, évêque des Angles* (*Registre*, liv. XII, ép. lxiv, ou xxxi, à l'interrog. 10), dit : *C'est le propre des âmes bonnes de reconnaître leurs fautes là où il n'y a pas de faute.* Or, tout péché répugne à la bonté des âmes. Donc l'ironie n'est pas un péché ». — La troisième objection fait remarquer que « fuir l'orgueil n'est pas un péché. Or, *il en est qui disent d'eux-*

mêmes des choses moindres, pour fuir l'enflure de l'orgueil, comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 14; de S. Th., leç. 15). Donc l'ironie n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* est un mot formel de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Paroles de l'Apôtre* (XXIX, ch. IV) : *Si tu mens dans un but d'humilité, tu deviens pécheur en mentant, quand bien même tu ne l'aurais pas été d'abord* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « cela même que d'aucuns disent d'eux-mêmes des choses au-dessous de la vérité, peut se produire d'une double manière. — D'abord, la vérité restant sauve : en ce sens qu'ils taisent des choses plus grandes qui sont en eux, et qu'ils en disent et découvrent d'autres qui sont moindres, mais qu'ils reconnaissent posséder. Dans ce cas, dire de soi des choses moindres, n'appartient pas à l'ironie; et ce n'est pas un péché, de son espèce, à moins que quelque circonstance ne vienne le gâter. — D'une autre manière, quelque homme dit des choses moindres, en quittant la vérité : tel celui qui dit de soi des choses viles, qu'il sait ne pas avoir; ou qui nie de lui-même quelque chose de grand, qu'il sait se trouver en lui. C'est là proprement l'ironie; et c'est cela qui est un péché ».

L'*ad primum* répond à la première objection par une distinction lumineuse. C'est qu'en effet « il est une double sagesse, et une double folie. — Il y a la sagesse selon Dieu, qui a comme compagne la folie humaine ou mondaine », en ce sens que les hommes et les mondains la tiennent pour une folie; « selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 18) : *Si quelqu'un parmi vous paraît sage dans le monde, qu'il se fasse insensé, afin de devenir sage.* — L'autre sagesse est la sagesse mondaine, laquelle, comme il est dit, au même endroit (v. 19), *est folie auprès de Dieu.* — Celui-là donc qui est conforté par Dieu, avoue qu'il est insensé selon la réputation des hommes, en ce sens qu'il méprise les choses mondaines que la sagesse des hommes recherche. Aussi bien il est ajouté, au même endroit » du livre des *Proverbes*, que citait l'objection : « *Et la sagesse des hommes n'est pas avec moi.* Puis, après il ajoute : *Et j'ai connu la sagesse des saints.* — On

pourrait dire aussi que *la sagesse des hommes* est celle qui s'acquiert par la raison humaine; et *la sagesse des saints*, celle qui vient de l'inspiration divine. — Quant à Amos, il nie qu'il fut prophète *d'origine*; en ce sens qu'il n'appartenait pas à la race des prophètes. Et voilà pourquoi il ajoute tout de suite : *ni fils de prophète* ».

L'*ad secundum* explique excellemment la difficulté qu'on tirait du beau texte de saint Grégoire. « Il appartient à la bonté de l'âme, que l'homme tende à la perfection de la justice. Et voilà pourquoi celui qui a l'âme bonne s'impute à faute, non seulement quand il déchoit de la commune justice, ce qui est vraiment faute et péché, mais encore quand il est en défaut par rapport à la perfection de la justice : chose qui parfois est sans aucune faute (cf. ce que nous avons dit du péché et de l'imperfection, dans notre tome VIII, p. 781 et suiv., *1ª-2ªe*, q. 88, art. 2). Mais il ne donne jamais comme une faute ce qui en réalité ne l'est pas et qu'il ne reconnaît pas comme tel; chose qui serait, en effet, le mensonge d'ironie ».

L'*ad tertium* déclare expressément que « l'homme ne doit pas faire un péché pour en éviter un autre. Et voilà pourquoi il ne doit mentir en aucune manière pour éviter l'orgueil. Aussi bien saint Augustin dit, *sur saint Jean* (traité XLIII) : *Qu'on n'évite pas l'arrogance en un tel mode que la vérité soit laissée*. Et saint Grégoire dit (*Morales*, liv. XXVI, ch. v, ou III, ou II) que *ceux-là sont humbles sans prudence qui tombent dans les lacs du mensonge* ». — C'est donc une très fausse humilité de porter atteinte à la vérité, de quelque manière que ce soit, pour fuir la vaine gloire. La vraie humilité, comme nous le dirons plus tard, ne méconnaît en aucune sorte le bien qui est en elle; seulement, au lieu de se l'attribuer comme le fait la vanité ou l'orgueil, elle le renvoie à Dieu qui en est l'Auteur.

Le péché d'ironie, quand il existe vraiment, au sens que nous venons de préciser, est-il moins grave que le péché de jactance ou de vanterie qui lui est opposé. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit, le dernier de tout ce qui devait appartenir à l'étude du mensonge.

Article II.

Si l'ironie est un péché moindre que la jactance?

Trois objections veulent prouver que « l'ironie n'est pas un péché moindre que la jactance ». — La première fait remarquer que « l'une et l'autre a raison de péché en tant qu'on s'y éloigne de la vérité; laquelle consiste dans une certaine égalité. Or, de l'égalité ne s'éloigne pas davantage celui qui va en plus, que celui qui reste en moins. Donc l'ironie n'est pas un moindre péché que la jactance ». — La seconde objection dit que « d'après Aristote (*Éthique*, liv. IV, ch. VII, n. 15; de S. Th., leç. 15), l'ironie est quelquefois jactance. Or, la jactance n'est jamais ironie. Donc l'ironie est un plus grave péché que la jactance ». — La troisième objection apporte un texte des *Proverbes*, ch. XXVI (v. 25), où « il est dit : *Quand il baissera sa voix, ne le crois pas; car il a sept malices dans son cœur.* Or, baisser la voix appartient à l'ironie. Donc en elle il y a multiciplité d'iniquité ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote » qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (endroit précité, n. 14) que *ceux qui parlent par ironie et en diminuant ce qui les touche semblent d'un commerce plus agréable* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 110, art. 2, 4), un mensonge est plus grave que l'autre, parfois en raison de la matière sur laquelle il porte, et c'est ainsi que le mensonge qui porte sur la doctrine de la religion est de tous le plus grave; quelquefois aussi, en raison du motif pour lequel on pèche : auquel sens, le mensonge pernicieux est plus grave que le mensonge officieux ou joyeux. Or, l'ironie et la jactance portent sur la même matière, soit en paroles, soit par mode de tous autres signes; et cette matière est la condition de la personne. Il suit de là qu'à ce titre, elles sont égales comme gravité. Mais, le plus souvent, la jactance procède d'un motif plus bas, savoir l'appétit du lucre

ou de l'honneur ; tandis que l'ironie procède de ce qu'elle fuit, bien que d'une manière indue, d'être à charge aux autres en s'élevant elle-même. C'est à ce titre qu'Aristote dit que la jactance est un péché plus grave que l'ironie. — Toutefois il arrive aussi que tel sujet feint de soi des choses moindres pour d'autres motifs, par exemple, à l'effet de tromper en usant de ruse. Et, dans ce cas, l'ironie est plus grave ».

L'*ad primum* répond que « l'objection procède de l'ironie et de la jactance, selon que la gravité du mensonge se considère en raison de lui-même ou en raison de sa matière. Et, de ce chef, nous avons dit qu'en effet il y avait égalité entre ces deux péchés ».

L'*ad secundum* explique qu' « il y a une double excellence : l'une, qui consiste dans les choses temporelles ; l'autre qui consiste dans les choses spirituelles. Or, il arrive parfois que quelqu'un affecte par des signes extérieurs, ou par des paroles, un certain manque ou défaut dans les choses extérieures, par exemple en usant d'habits abjects ou par quelque autre chose de ce genre, se proposant par là de montrer une certaine excellence spirituelle : comme ceux dont le Seigneur dit, en saint Mathieu, ch. VI (v. 16), qu'*ils défont leurs visages pour faire voir aux hommes qu'ils jeûnent*. Ceux-là encourent tout à la fois le vice d'ironie et celui de jactance : bien que sous des rapports divers. Et, à cause de cela, leur péché est plus grave. Aristote, du reste, avait déjà remarqué, au livre IV de l'*Éthique* (endroit précité), que l'*excès et le défaut notable font partie de la jactance*. C'est aussi pour cela qu'on lit de saint Augustin (dans sa *Vie*, par Possidius) qu'il ne voulait porter ni des vêtements trop précieux, ni des habits trop abjects, parce que dans les deux cas les hommes y cherchent la gloire ».

L'*ad tertium* fait observer que « comme il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 23), *il en est qui s'humilient d'une manière vaine, ayant leur cœur rempli de dol et de malice*. C'est à ce titre que Salomon parle de celui qui d'une humilité fausse baisse la voix » pour tromper et faire du mal.

Parmi les vertus, jointes, comme vertus secondaires, à la

vertu principale de la justice, parce qu'elles acquittent une dette non légale, ou qui ne peut être exigée au nom de la loi et devant les tribunaux, nous avons déjà vu les trois vertus de gratitude ou de reconnaissance, de vengeance, et de vérité. Pour n'être que d'ordre moral, la dette acquittée par ces vertus n'en était pas moins essentielle à l'honnêteté des rapports des hommes entre eux. Il nous reste à voir deux autres vertus, qui portent, elles aussi, sur une dette d'ordre moral. Seulement, à la différence des précédentes, elles visent une dette moins essentielle aux bons rapports des hommes entre eux. Et cela ne veut pas dire que leur éclat ou leur charme soient moindres. Bien au contraire, elles sont comme un couronnement de perfection, comme un fini de beauté et d'harmonie dans l'excellence de ces rapports de société qui sont le trait distinctif des membres de la grande famille humaine. Ce sont les vertus d'amitié ou d'affabilité, et de libéralité. Nous les étudierons en elles-mêmes et dans les vices qui leur sont opposés. La première de ces vertus est l'amitié ou l'affabilité : et les vices qui lui sont opposés s'appellent l'adulation ou la flatterie, et le litige ou la querelle. — D'abord, la vertu elle-même d'amitié ou d'affabilité.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXIV

DE L'AMITIÉ OU DE L'AFFABILITÉ

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'amitié est une vertu spéciale?
2° Si elle est une partie de la justice?

Article Premier.

Si l'amitié est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « l'amitié n'est pas une vertus péciale ». — La première arguë d'une parole d' « Aristote », qui « dit, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. III, n. 6; de S. Th., leç. 3), que l'*amitié parfaite est celle qui est pour la vertu.* Or, c'est toute vertu qui est cause de l'amitié; car *le bien est aimable à tous*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9). Donc l'amitié n'est pas une vertu spéciale, mais une suite de chaque vertu ». — La seconde objection apporte un autre texte d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, n. 5; de S. Th., leç. 14), de celui qui possède l'amitié dont nous parlons, que *ce n'est point en aimant ou en n'aimant pas qu'il reçoit toutes choses comme il convient* », c'est-à-dire qu'il a de bons procédés avec ceux qui l'approchent, sans que d'ailleurs il soit animé à leur sujet d'aucun sentiment d'amour ou de haine. « Or, que quelqu'un donne des marques d'amitié à ceux qu'il n'aime pas, cela paraît se rapporter à la simulation, qui répugne à la vertu. Donc cette sorte d'amitié n'est pas une vertu ». — La troisième objection rappelle que « *la vertu est constituée dans le milieu selon que le sage le détermine*, comme il est dit au livre II de

l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7). Or, dans l'*Ecclésiaste*, il est dit, ch. VII (v. 5) : *Le cœur des sages est où se trouve la tristesse; et celui des insensés où se trouve la joie*; et de là vient qu'il appartient à l'homme vertueux de se garder le plus possible du plaisir, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 11). Or, l'amitié dont nous parlons a ceci en propre qu'*elle désire faire plaisir et redoute de contrister*, comme Aristote le dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, n. 8; de S. Th., leç. 14). Donc cette sorte d'amitié n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* fait observer que « les préceptes sont donnés des actes de vertus. Or, dans l'*Ecclésiastique*, ch. IV (v. 7), il est dit : *Montre-toi affable dans l'assemblée des pauvres*. Donc l'affabilité, que nous appelons ici du nom d'amitié, est une certaine vertu spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit (q. 109, art. 2), parce que la vertu est ordonnée au bien, là où se présente une raison spéciale de bien, là doit se trouver une raison spéciale de vertu. Or, le bien consiste dans l'ordre, ainsi qu'il a été dit plus haut (endroit précité; I p., q. 5, art. 5). D'autre part, il faut que l'homme garde l'ordre voulu à l'endroit des autres hommes dans leurs rapports communs, soit dans ses actes, soit dans ses paroles : en ce sens qu'il doit traiter avec chacun comme il convient. Il faudra donc qu'il y ait une certaine vertu spéciale, qui garde cet ordre qui convient. Et cette vertu s'appelle l'amitié ou l'affabilité ». — Nous voyons déjà, par ce corps d'article, en quoi consiste proprement la vertu dont nous parlons et quel est son objet spécial. La chose nous apparaîtra mieux encore en lisant les réponses aux objections.

L'*ad primum* nous avertit en effet qu' « Aristote, au livre des *Éthiques*, parle d'une double amitié. — L'une d'elles consiste principalement dans le mouvement affectif qu'on a pour les autres dans son cœur. Et c'est cette amitié qui peut être la suite de chaque vertu » : car la vertu, comme le disait l'objection, mérite d'être aimée partout où elle se trouve. « Ce qui se rapporte à cette amitié a été marqué plus haut, quand nous

avons parlé de la charité » (q. 23 et suiv.). Nous avons, dans cette remarque de saint Thomas, la confirmation expresse de ce point de doctrine, que la vertu de charité a pour objet propre le sentiment intérieur du cœur : c'est là ce à quoi elle vaque par elle-même. Quant aux manifestations extérieures que ce sentiment comporte, les autres vertus, avec leurs objets propres respectifs, viennent l'aider à les réaliser comme il convient. Et c'est le cas de l'amitié dont nous parlons, distincte du premier mode d'amitié qui vient d'être dit. — « Il est, en effet, une autre amitié, marquée par Aristote, qui consiste dans le seul extérieur des paroles et des actions. Celle-ci n'a point la raison parfaite d'amitié », puisqu'elle n'entraîne pas nécessairement ni ne suppose le mouvement intérieur affectif du cœur; « mais elle en a une certaine ressemblance : en tant que l'homme traite comme il convient avec les hommes au milieu desquels il vit ».

L'*ad secundum* complète cette doctrine, déjà si lumineuse et si pleine d'intérêt. « Tout homme, dit-il, est ami des autres hommes, à parler d'un certain amour général; comme aussi il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XIII (v. 19), que *tout animal aime son semblable*. C'est cet amour » général « que représentent les signes d'amitié qu'on donne extérieurement, dans ses paroles ou dans ses actes, même aux étrangers et aux inconnus. Aussi bien n'y a-t-il là aucune simulation. Et, en effet, on ne leur donne point les signes de l'amitié parfaite. Car on n'a pas le même mode de familiarité à l'endroit des étrangers qu'à l'endroit de ceux qui nous sont joints par les liens d'une amitié spéciale. »

L'*ad tertium* explique que « s'il est dit que le cœur des sages se trouve où est la tristesse, ce n'est pas en ce sens que lui-même cause la tristesse aux autres. L'Apôtre dit, en effet, *aux Romains*, ch. XIV (v. 15) : *Si la nourriture que tu prends contriste ton frère, tu ne marches déjà plus selon la charité*. Le cœur du sage est dit se trouver où est la tristesse, parce qu'il va y porter la consolation; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. VII (v. 38) : *Ne manque pas de te joindre à ceux qui pleurent pour les consoler, et marche avec ceux qui sont dans le deuil*. — Quant au cœur des insensés, il est où se trouve la joie, non point

pour apporter aux autres de la joie; mais pour jouir eux-mêmes de la joie des autres. — Nous dirons donc qu'il appartient au sage de donner du plaisir à ceux avec lesquels il est en rapport : non le plaisir lascif qu'évite la vertu, mais le plaisir honnête; selon cette parole du psaume (CXXXII, v. 1) : *Voyez comme il est bon et comme il est agréable que des frères habitent en commun.* Quelquefois, cependant, en raison d'un bien qui doit suivre ou d'un mal qu'il faut exclure, l'homme vertueux n'évite point de contrister ceux avec qui il vit; comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 14). Aussi bien l'Apôtre lui-même dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 8) : *Si je vous ai contristés par ma lettre, je ne m'en repends point;* et, après (v. 9) : *Je me réjouis, non de ce que vous avez été contristés, mais de ce que cette tristesse vous a menés à la pénitence.* C'est pour cela qu'à ceux qui sont portés à pécher, nous ne devons point montrer un visage riant, à l'effet de leur être agréables, de peur que nous ne paraissions consentir à leur péché et fournir en quelque sorte matière à leur audace de pécher. De là vient qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. VII (v. 26) : *Tu as des filles? garde leur corps; et ne montre point un visage riant à leur endroit* ». — Cette admirable réponse, on le voit, trace, en quelques mots, tout un programme d'urbanité parfaite, en même temps que de sage réserve et de haute moralité, quant aux rapports à avoir avec les autres dans la vie de chaque jour.

Il est donc une vertu dont l'objet spécial est de régler ou d'ordonner tout l'extérieur de l'homme, en conformité d'ailleurs avec le sentiment intérieur d'humanité ou de charité générale qui est dû à tout être humain, pour que l'homme, dans ses rapports de société avec les autres, s'applique à leur être agréable et évite de leur déplaire en quoi que soit, selon que la droite raison l'exige. — Cette vertu, qui porte, nous l'avons dit, le nom d'amitié ou d'affabilité, à quel genre de vertu appartient-elle? Devons-nous dire qu'elle est une partie de la justice? C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si cette sorte d'amitié est une partie de la justice?

Trois objections veulent prouver que « cette sorte d'amitié n'est pas une partie de la justice ». — La première arguë de ce qu' « il appartient à la justice, de rendre à un autre ce qu'on lui doit. Or, la vertu dont il s'agit n'a rien de semblable, mais seulement de se montrer agréable dans le vivre ensemble avec les autres hommes. Donc cette sorte de vertu n'est pas une partie de la justice ». — La seconde objection remarque que « d'après Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 14), la vertu dont il s'agit porte sur *le plaisir ou la tristesse qui se rencontrent dans le vivre ensemble*. Or, il appartient à la tempérance de modérer les plus grands plaisirs, comme il a été marqué plus haut (1^a-2^{ae}, q. 60, art. 5; q. 61, art. 3). Donc cette vertu est plutôt une partie de la tempérance que de la justice ». — La troisième objection déclare que « donner des choses égales à des êtres inégaux est contre la justice, comme il a été vu plus haut (q. 61, art. 2). Or, selon qu'Aristote le dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, n. 5; de S. Th., leç. 14), la vertu dont nous parlons *en agit de même avec ceux qu'on connaît et ceux qu'on ne connaît pas, ceux avec lesquels nous sommes habitués et ceux qui nous sont étrangers*. Donc cette vertu n'est pas une partie de la justice, mais plutôt lui est opposée ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Macrobe », qui « fait de l'amitié une partie de la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « cette vertu » d'amitié, dont nous parlons, « est une partie de la justice, en tant qu'elle lui est adjointe comme » vertu secondaire « à la vertu principale. Elle convient, en effet, avec la justice, en ce qu'elle se rapporte aux autres, comme aussi la justice. Mais elle reste en deçà de la raison de justice, parce qu'elle n'a point la pleine raison de chose due, selon que l'un

est obligé envers l'autre ou par la dette légale, au paiement de laquelle la loi contraint, ou même par une certaine dette » de reconnaissance, « provenant de quelque bienfait reçu ; mais seulement elle considère une certaine dette d'honnêteté » morale, « qui se prend plutôt du côté de l'homme vertueux lui-même, que du côté des autres, en ce sens qu'il en use avec les autres, comme il lui convient, en effet, d'en user avec eux ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 109, art. 3, *ad 1um*), parce que l'homme est naturellement fait pour vivre en société, il doit, en raison d'une certaine honnêteté, la manifestation de la vérité aux autres hommes, sans laquelle la société ne pourrait point durer. Or, de même que l'homme ne pourrait pas vivre en société sans la vérité; de même, il ne le pourrait pas, non plus, sans le plaisir » qu'il trouve à converser ou à frayer avec ses semblables ; car, « selon que le dit Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. v, n. 2; de S. Th., leç. 5), *nul ne peut demeurer un seul jour avec le fâcheux ou celui qui ne sait point être agréable*. Il suit de là que l'homme est tenu, d'une certaine dette naturelle d'honnêteté, de se montrer agréable dans son commerce avec les autres, à moins que pour une cause spéciale il ne soit nécessaire quelquefois de les contrister ». — C'est donc une vraie raison de dette, fondée sur la nature même des hommes, essentiellement faits pour vivre en société, et qui, par suite, doivent apporter, dans leur commerce d'êtres humains, ce sans quoi cette société ne saurait exister ou durer. Et, bien que cette dette ne puisse pas être exigée en justice et au nom de la loi humaine, elle n'en est pas moins une vraie dette, qu'il y a faute, suivant la raison et devant Dieu, à ne pas acquitter selon qu'il convient ou que les circonstances l'exigent.

L'*ad secundum* précise qu' « il appartient à la tempérance de refréner les délectations ou les plaisirs sensibles », qui consistent dans l'usage des sens. « Mais la vertu dont il s'agit porte sur les délectations ou les plaisirs qu'apporte le vivre ensemble et qui proviennent de la raison, en tant que l'un traite avec l'autre comme il convient ». C'est ici, proprement, une question d'ordre, ou d'harmonie, et de bons procédés ; nous

dirions, au sens classique et parfait de ces mots, une question de civilité, d'urbanité, ou encore, de bonne éducation, d'humanité, de *politesse*, dans tout ce qu'a de charme si fin, si délicat, si hautement exquis, ce beau mot de notre langue française. Or, déclare excellemment saint Thomas, « de telles délectations n'ont pas à être réprimées comme nuisibles ». On n'a certes pas à craindre d'être jamais trop agréables à ceux avec qui l'on doit vivre, en se montrant, avec eux, parfaitement polis.

L'*ad tertium* remarque qu'« il ne faut pas entendre ce mot d'Aristote, cité par l'objection, comme si l'on devait en user de la même manière, dans ses paroles et dans ses actes extérieurs, avec ceux que l'on connaît et ceux que l'on ne connaît pas; car lui-même ajoute, au même endroit, qu'*il ne convient pas d'être aimable ou réservé, de la même manière, avec nos familiers et avec les étrangers*. Mais la similitude ou la ressemblance tient en ceci, qu'il faut en user avec tous comme il convient ». — On doit s'appliquer à n'être à charge à personne ou à n'être pour personne un sujet d'ennui et de contrariété, sans une raison spéciale qui le motive; on doit même s'appliquer à être pour tous un sujet de contentement et de joie; mais il le faut faire, en traitant avec chacun, selon que les circonstances ou les conditions de temps, de personnes, d'affaires, et autres choses semblables, le comportent ou l'exigent. Nulle part, plus que dans cette vertu, le tact et l'à-propos ne s'imposent à qui veut la pratiquer dans toute sa perfection.

Mais, pour la mieux connaître, voyons-la par mode de contraste, en étudiant les vices qui lui sont opposés. — D'abord, l'adulation. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXV

DE L'ADULATION

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'adulation est un péché ?
2° Si elle est un péché mortel ?

Article Premier.

Si l'adulation est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'adulation n'est pas un péché ». — La première fait remarquer que « l'adulation consiste en un certain propos louangeux adressé à un autre dans le but de plaire. Or, louer quelqu'un n'est pas un mal ; selon cette parole du livre des *Proverbes*, chapitre dernier (v. 28) : *Ses enfants se sont levés, et l'ont proclamé bienheureux ; son mari s'est levé aussi, et il a dit ses louanges.* Pareillement, vouloir plaire aux autres n'est pas un mal ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 33) : *En toutes choses, j'ai soin de plaire à tous.* Donc l'adulation n'est pas un péché ». — La seconde objection dit qu' « au bien est contraire le mal ; et, semblablement, le blâme à la louange. Or, blâmer le mal n'est pas un péché. Donc, louer le bien ne le sera pas non plus ; et c'est ce qui semble convenir à l'adulation. Donc l'adulation n'est pas un péché ». — La troisième objection arguë de ce que « la détraction est contraire à l'adulation ; aussi bien saint Grégoire dit (*Morales*, liv. XXII, ch. VII, ou V ou IX) que le remède contre l'adulation est la détraction. *Il faut savoir*, dit-il, *que pour empêcher que nous ne nous élevions à l'occasion*

de louanges immodérées, il arrive souvent que la prudence de notre Roi permet que nous soyons déchirés par la détraction, afin que celui qu'élève la voix du louangeur soit humilié par la langue du détracteur. Or, la détraction est un mal, comme il a été vu plus haut (q. 73, art. 2). Donc l'adulation est un bien ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ce texte », si expressif, « d'*Ézéchiel*, ch. XIII (v. 18) : *Malheur à celles qui cousent des coussins pour toutes les jointures des mains*, la glose dit : *Entendez, par là, l'adulation flatteuse.* Donc l'adulation est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), l'amitié dont nous parlons, ou l'affabilité, bien qu'elle se propose principalement d'être agréable à ceux avec qui l'on vit, cependant, lorsque la chose est nécessaire pour obtenir un bien ou éviter un mal, ne craint pas de faire de la peine. Si donc quelqu'un veut en toutes choses parler à un autre de façon à lui plaire, il dépasse la mesure en ce qui est de faire plaisir; et il pèche par excès. Que s'il fait cela simplement dans le but d'être agréable, on l'appellera *placide* » ou trop facile à complaire, « d'après Aristote (*Éthique*, liv. IV, ch. VI, n. 9; de S. Th., leç. 14); on l'appellerait *flatteur* ou *adulateur*, s'il le faisait dans un but d'intérêt ou de lucre. Toutefois, on appelle aussi du nom d'*adulateurs*, indistinctement, tous ceux qui veulent, en excédant le mode requis de la vertu, faire plaisir aux autres, dans leurs paroles ou leurs actions, au cours de leurs rapports avec eux ».

L'*ad primum* répond qu' « il arrive qu'en louant quelqu'un, on peut agir et bien et mal; selon que l'on prend garde aux circonstances voulues, ou qu'on les omet. Si, en effet, quelqu'un veut faire plaisir à un autre et lui adresse pour cela des louanges, afin de le consoler de la sorte et de l'empêcher de défaillir dans les tribulations, ou aussi pour qu'il s'applique à progresser dans le bien, quand de par ailleurs on observe toutes les autres circonstances voulues, cet acte appartiendra à la vertu d'amitié dont nous avons parlé. Mais il appartiendrait à l'adulation, si on voulait louer quelqu'un pour les choses où il n'est pas à louer : soit parce qu'elles sont mauvaises,

selon cette parole du psaume (IX, v. 24) : *On loue le pécheur pour les désirs de son cœur*; ou encore parce qu'elles ne sont pas certaines, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXVII (v. 28) : *Ne louez point un homme avant qu'il ait parlé*; et, de nouveau, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XI (v. 2) : *Ne louez point un homme sur les apparences*; ou enfin, parce qu'on peut craindre que la louange humaine n'excite à la vaine gloire, auquel titre il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XI (v. 30) : *Ne louez point un homme avant sa mort*. De même aussi, vouloir plaire aux hommes, afin d'entretenir la charité et pour être à même d'avoir en eux du fruit spirituel, c'est chose louable. Mais vouloir leur faire plaisir dans un but de vaine gloire ou de lucre et d'intérêt, ou aussi en choses mauvaises, ce serait un péché; selon cette parole du psaume (LII, v. 6) : *Dieu a dispersé les os de ceux qui plaisent aux hommes*. Et l'Apôtre dit, *aux Galates*, ch. I (v. 10) : *Si encore je plaisais aux hommes, je ne serais point le serviteur du Christ* ». — Cette réponse nous marque les limites qui séparent le vice de la vertu, dans l'application qu'on peut apporter à faire plaisir aux autres ou à les louer dans ses paroles.

L'*ad secundum* déclare que « le fait de blâmer le mal, si l'on n'observe point les circonstances voulues, est lui-même vicieux. Et, pareillement, le fait de louer le bien. »

L'*ad tertium* dit que « rien n'empêche que deux vices soient contraires. Et, par suite, de même que la détraction est un mal, l'adulation l'est aussi : laquelle, d'ailleurs, n'est contraire à la détraction que dans les choses qu'elle dit, mais non directement quant au but qu'elle se propose; car l'adulateur cherche le plaisir de celui qu'il adule ; et le détracteur ne cherche point à attrister celui contre qui il parle, puisqu'aussi bien quelquefois c'est en secret qu'il se livre à la détraction, mais il cherche plutôt à le diffamer ».

L'adulation est un péché; mais est-elle un péché mortel? saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit :

Article II.

Si l'adulation est un péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « l'adulation est un péché mortel ». — La première dit que « selon saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. XII), *une chose est dite mauvaise parce qu'elle nuit*. Or, l'adulation nuit au plus haut point ; selon cette parole du psaume (IX, v. 24, 25) : *Parce que le pécheur est loué dans les désirs de son cœur et que l'impie est applaudi, le pécheur a irrité le Seigneur*. Et saint Jérôme dit (ép. CXLVIII), *qu'il n'est rien qui corrompe l'esprit des hommes avec autant de facilité* que l'adulation. Et sur cette parole du psaume (LXIX, v. 4) : *Qu'ils se retournent aussitôt couverts de honte*, la glose dit : *La langue de l'adulateur fait plus de mal que le glaive du persécuteur*. Donc l'adulation est un péché très grave ». — La seconde objection déclare que « quiconque nuit à un autre par ses paroles, ne se nuit pas moins à lui-même qu'aux autres ; aussi bien, il est dit dans le psaume (XXXVI, v. 15) : *Que le glaive entre dans leurs cœurs*. Or, celui qui adule quelqu'autre l'induit à pécher mortellement ; ce qui fait que sur cette parole du psaume (CXL, v. 5) : *Que l'huile du pécheur ne se répande point sur ma tête*, la glose dit : *La fausse louange de l'adulateur amollit les esprits et les détache de l'austère vérité pour les porter aux choses nuisibles*. Donc, à plus forte raison, l'adulateur pèche mortellement contre lui-même ». — La troisième objection cite un canon pris « dans les Décrets » où « il est écrit, dist. XLVI (canon *Clericus qui*) : *Le clerc qui est pris se livrant aux adulations et aux trahisons, qu'il soit dégradé de son office*. Or, une telle peine n'est infligée que pour le péché mortel. Donc l'adulation est un péché mortel ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « dans le *Sermon du Purgatoire*, compte parmi *les petits péchés : si quelqu'un consent à l'adulation envers quelque personne plus haute, soit par nécessité, soit par inclination* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 24, art. 12; q. 35, art. 3; *1ª-2ªe*, q. 72, art. 5), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. Or, l'adulation est quelquefois contraire à la charité; mais quelquefois elle ne l'est pas. — Elle est contraire à la charité, d'une triple manière. — D'abord, en raison de la matière elle-même; par exemple, si quelqu'un loue le péché d'un autre. Ceci est, en effet, contraire à l'amour de Dieu, contre la justice de qui l'homme parle; et à l'amour du prochain, que l'on encourage dans son péché. Aussi bien, c'est un péché mortel; selon cette parole d'Isaïe, ch. v (v. 20) : *Malheur à ceux qui appellent bien ce qui est mal.* — D'une autre manière, en raison de l'intention; comme si quelqu'un en flatte un autre pour lui nuire traîtreusement, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre corporel. Cela aussi est un péché mortel. Il en est parlé dans les *Proverbes*, ch. XXVII (v. 6), quand il est dit : *Les blessures d'un ami sont meilleures que les traîtres baisers d'un ennemi.* — D'une troisième manière, par occasion : ainsi, par exemple, quand un autre prend occasion de pécher en entendant la louange du flatteur, sans que celui-ci l'eût voulu. Dans ce cas, il faut considérer si l'occasion a été donnée » et fournie par le flatteur, « ou prise » de lui-même par celui qui pèche; « et quel mal s'ensuit; comme on peut le voir par ce qui a été dit plus haut, touchant le scandale (q. 43, art. 4). — Que si quelqu'un, pour le seul désir de faire plaisir à autrui, ou même pour éviter quelque mal ou obtenir quelque bien en cas de nécessité, a été adulateur envers quelque autre, cela n'est point contre la charité. Et, par suite, ce n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel ».

L'*ad primum* fait remarquer que « tous ces textes », cités dans l'objection, « parlent de l'adulateur qui loue le péché de quelqu'un. Une telle adulation, en effet, est dite nuire plus que le glaive du persécuteur; parce qu'elle nuit en des biens meilleurs, savoir les biens spirituels. Toutefois, elle ne nuit pas aussi efficacement; car le glaive du persécuteur tue d'une manière effective, étant par lui-même la cause qui suffit à donner la mort; tandis que nul ne peut être pour autrui une cause

suffisante de péché », qui puisse par elle-même le faire pécher : si l'autre n'y consentait, le péché n'aurait point lieu, « comme il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 43, art. 1, *ad 3um* : *1a-2ae*, q. 73, art. 8, *ad 3um* ; q. 75, art. 3 ; q. 80, art. 1).

L'*ad secundum* dit que « cette raison procède de celui qui se livre à l'adulation dans le dessein de nuire. Celui-là, en effet, se nuit à lui-même plus qu'aux autres ; car il se nuit à lui-même, comme cause suffisante, qui amène de soi le péché ; tandis qu'il ne nuit aux autres que d'une façon occasionnelle ».

L'*ad tertium* déclare que « ce texte » cité par l'objection, « parle de celui qui en flatte un autre traîtreusement pour le tromper ».

A la vertu d'amitié ou d'affabilité s'opposait, par mode d'excès, un premier vice : l'adulation ou la flatterie et la trop grande facilité à vouloir toujours complaire à ceux avec qui l'on vit. A la même vertu s'oppose un autre vice par mode de défaut : l'esprit de litige ou de contrariété. C'est de lui que nous devons nous occuper maintenant. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXVI

DU LITIGE

Cette question comprend deux articles :

1° Si le litige s'oppose à la vertu d'amitié ?
2° De sa comparaison à l'adulation.

Article Premier.

Si le litige s'oppose à la vertu d'amitié ou d'affabilité ?

Le mot « litige », dans toute cette question, est pris au sens du mot latin *litigium*, qu'il traduit littéralement et qu'on employait, en effet, dans notre langue, au quatorzième siècle, pour exprimer, comme on disait alors « le vice de litige » (cf. Dictionnaire Darmesteter). Nous le gardons tel quel ; parce que nous n'en trouvons pas qui le remplace adéquatement.

Trois objections veulent prouver que « le litige ne s'oppose point à la vertu d'amitié ou d'affabilité ». — La première arguë de ce que « le litige semble se rapporter à la discorde ; comme aussi la contention. Or, la discorde », et également la contention, « s'oppose à la charité, comme il a été dit (q. 37, art. 1 ; q. 38). Donc il en est de même du litige ». — La seconde objection cite un mot des *Proverbes*, ch. XXVI (v. 21 ; cf. *Ecclésiastique*, ch. XXVIII, v. 11), où « il est dit : L'homme prompt à la colère allume le litige. Or, le vice de la colère s'oppose à la mansuétude. Donc, pareillement aussi le litige ». — La troisième objection cite un texte de l'épître de saint Jacques, ch. IV (v. 1), où « il est dit : *D'où viennent les guerres et les litiges parmi vous ? N'est-ce point de vos concupiscences, qui*

combattent dans vos membres? Or, suivre les concupiscences » ou les convoitises « semble s'opposer à la tempérance. Donc il semble que le litige ne s'oppose point à l'amitié, mais à la tempérance ».

L'argument *sed contra* s'autorise d' « Aristote », qui, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 14), oppose le litige à l'amitié ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « le litige consiste, proprement, dans les paroles, alors que l'un contredit aux paroles de l'autre. — Dans cette contradiction, on peut remarquer deux choses. Parfois, la contradiction se produit, en raison de la personne de celui qui parle, à qui celui qui contredit refuse de consentir par manque d'amour qui unisse les cœurs. Et ceci paraît se rapporter à la discorde, qui est contraire à la charité. — D'autres fois, la contradiction se manifeste en raison de la personne » qui parle et « qu'on ne craint pas de contrister », par une sorte de manque d'égards ou d'aimable condescendance. « Et, de la sorte, se produit le litige, qui s'oppose à la vertu d'amitié ou d'affabilité qui nous occupe, laquelle a pour objet d'être agréable à ceux avec qui l'on vit. Aussi bien Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2 ; leç. 14), que *ceux-là qui contredisent à tout pour le besoin d'être désagréables et sans avoir aucun souci de ne pas contrister les autres sont appelés grincheux et litigieux* ». — La distinction lumineuse que vient d'apporter saint Thomas nous fait excellemment entendre la nature du vice dont il s'agit et la différence qui le sépare de la discorde ou de la contention.

L'*ad primum* appuie encore sur cette différence et la souligne tout spécialement au sujet de la contention. « La contention se rapporte plutôt, à l'entendre strictement et proprement, à la contradiction de la discorde ; tandis que le litige est la contradiction qui se fait dans le but d'être désagréable ». C'est plus une question de mauvais caractère que de méchant cœur.

L'*ad secundum* fait observer que « l'opposition directe des vices aux vertus ne se considère point en raison des causes, un même vice provenant quelquefois de causes diverses; mais en raison de l'espèce de l'acte. Or, si le litige peut venir quelque-

fois de la colère, il peut venir aussi d'un grand nombre d'autres causes. Donc il n'est point nécessaire qu'il s'oppose directement à la mansuétude ».

L'*ad tertium* déclare que « saint Jacques parle, en cet endroit, de la concupiscence, selon qu'elle est un mal général, d'où viennent tous les vices; auquel sens la glose dit, sur l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 7) : *Elle est bonne la loi, laquelle prohibant la concupiscence, prohibe tout mal* ».

Le vice de litige paraît correspondre assez exactement à cette disposition d'ordre moral qui fait qu'un homme est et se montre grincheux avec les autres, ne prenant jamais sur lui de leur être agréable dans ses procédés, et plus spécialement dans la conversation, mais semblant s'appliquer en tout à contredire et à contrarier. Il est manifeste qu'un tel vice s'oppose directement à la vertu d'amitié ou d'affabilité. — Mais, dans quel rapport est-il avec l'autre vice opposé, dont nous avons déjà parlé, et qui est l'adulation. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le litige est un péché plus grave que l'adulation?

Trois objections veulent prouver que « le vice de litige est un moindre péché que le vice contraire, savoir la placidité ou l'adulation ». — La première fait remarquer que « plus un péché est nuisible, plus, semble-t-il, il est grave. Or, l'adulation est plus nuisible que le litige. Il est dit, en effet, dans Isaïe, ch. III (v. 12) : *O mon peuple, ceux qui te proclament heureux, ceux-là te trompent et ils perdent la route où tu marches.* Donc l'adulation est un péché plus grave que le litige ». — La seconde objection observe que « dans l'adulation semble se trouver une certaine duplicité; car l'adulateur a dans la bouche une chose, et une autre chose dans le cœur. Le litigieux, au contraire, agit sans ruse; car c'est à découvert qu'il contredit.

Or, celui qui pèche en dissimulant commet une action plus honteuse; comme le dit Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. 3; de S. Th., leç. 6). Donc l'adulation est un plus grave péché que le litige ». — La troisième objection arguë de ce que « la vergogne est la crainte de ce qui fait honte; comme on le voit par Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX; de S. Th., leç. 17). Or, l'homme a plus de honte d'être adulateur que d'être litigieux » ou grincheux. « Donc le litige est un moindre péché que l'adulation ».

L'argument *sed contra* dit qu' « un péché semble être d'autant plus grave qu'il répugne davantage à l'état spirituel. Or, le vice de litige semble répugner davantage à l'état spirituel; car il est dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. III (v. 2, 3), qu'*il faut que l'évêque ne soit pas litigieux*: et, dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 24) : *Le serviteur du Seigneur ne doit pas être querelleur*. Donc le litige semble être un péché plus grave ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « nous pouvons parler de l'un et de l'autre de ces deux péchés d'une double manière. — D'abord, en considérant l'espèce de chacun d'eux. A ce titre, un vice est d'autant plus grave, qu'il répugne davantage à la vertu opposée. Or, la vertu d'amitié tend à faire plaisir plutôt qu'à contrister. Il suit de là que le litigieux, qui excède en contristant, pèche plus gravement que le placide ou l'adulateur, qui excède en faisant plaisir. — D'une autre manière, on peut considérer ces deux péchés en raison de certains motifs extérieurs » qui les causent. « Et, de ce chef, quelquefois l'adulation est plus grave : tel, celui qui se propose en trompant, d'acquérir de l'honneur ou du profit. Quelquefois, au contraire, c'est le vice de litige, qui est plus grave; comme si celui qui s'y livre a pour but d'attaquer la vérité ou d'attirer le mépris sur celui qui parle ».

L'*ad primum* répond que « comme l'adulateur peut nuire en trompant d'une façon occulte; de même le litigieux peut nuire aussi quelquefois en attaquant ouvertement. Or, c'est un péché plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, de nuire à quelqu'un ouvertement, et comme en lui faisant violence, que de lui

nuire d'une manière occulte ; et de là vient que la rapine est un péché plus grand que le vol, selon qu'il a été dit plus haut » (q. 66, art. 9).

L'*ad secundum* fait remarquer que « dans les actes humains, ce qui est plus honteux n'est pas toujours ce qui est plus grave. C'est qu'en effet, explique admirablement saint Thomas, la gloire de l'homme et son éclat lui vient de la raison ; et voilà pourquoi les péchés charnels, où la chair domine la raison, sont plus honteux ; bien que les péchés spirituels soient plus graves, parce qu'ils procèdent d'un mépris plus grand. De même, les péchés qui se font en trompant sont plus honteux, pour autant qu'ils semblent procéder d'une certaine faiblesse et d'une certaine fausseté de la raison ; alors que cependant les péchés à découvert procèdent quelquefois d'un plus grand mépris. Et c'est pour cela que l'adulation, comme accompagnée de duplicité, paraît être plus honteuse ; tandis que le litige, parce qu'il implique un plus grand mépris, semble être plus grave ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 41, art. 4, *ad 2ᵘᵐ*, *ad 3* ; q. 42, art. 3ᵘᵐ, *ad 4ᵘᵐ*), la vergogne a pour objet la honte du péché. Aussi bien l'homme n'a pas toujours une vergogne plus grande du péché plus grave ; mais du péché plus honteux. Et de là vient que l'homme a plus de honte de l'adulation que du litige, quoique ce dernier vice soit plus grave ».

Des parties potentielles de la justice, considérée sous sa raison de justice particulière, il ne nous reste plus qu'à examiner la dernière, savoir la libéralité. C'est d'elle que nous devons nous occuper maintenant. Nous traiterons : d'abord, de la libéralité elle-même ; puis, des vices qui lui sont opposés : l'avarice et la prodigalité. — L'étude de la libéralité elle-même va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXVII

DE LA LIBÉRALITÉ

Cette question comprend six articles :

1° Si la libéralité est une vertu?
2° Quelle est sa matière?
3° De son acte.
4° S'il lui appartient plutôt de donner que de recevoir?
5° Si la libéralité est une partie de la justice?
6° De sa comparaison aux autres vertus.

Article Premier.

Si la libéralité est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la libéralité n'est pas une vertu ». — La première dit qu' « aucune vertu n'est contraire à l'inclination naturelle. Or, l'inclination naturelle porte à ce que l'homme pourvoie à lui-même plus qu'aux autres ; et c'est le contraire, que fait le libéral ; car, selon qu'Aristote le dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 18 ; de S. Th., leç. 2), *il appartient au libéral de ne pas se considérer lui-même, en telle sorte qu'il se réserve les moindres choses*. Donc la libéralité n'est pas une vertu ». — La seconde objection insiste dans le même sens. Elle fait observer que « par les richesses l'homme soutient sa vie ; et les richesses concourent à la félicité, par mode d'instruments, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 16 ; de S. Th., leç. 13). Puis donc que toute vertu est ordonnée à la félicité, il semble que le libéral n'est pas vertueux, Aristote disant de lui, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 20 ; de S. Th., leç. 2), qu'*il n'est pas celui qui reçoit l'argent, ou qui le*

détient, mais qui le répand ». — La troisième objection rappelle que « toutes les vertus sont connexes entre elles. Or, la libéralité ne semble pas être connexe aux autres vertus. Il est beaucoup d'hommes, en effet, qui sont vertueux et qui ne peuvent pas être libéraux, parce qu'ils n'ont pas de quoi donner; et beaucoup d'autres donnent ou dépensent libéralement, qui, de par ailleurs, ne laissent pas d'être vicieux. Donc la libéralité n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre des *Devoirs* (ch. xxx), que *dans l'Évangile nous trouvons de nombreux enseignements touchant la juste libéralité*. Or, dans l'Évangile, il n'y a d'enseignement que pour les choses qui regardent la vertu. Donc la libéralité est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme saint Augustin le dit, au livre *Du libre arbitre* (liv. II, ch. xix), *bien user des choses dont nous pouvons mal user, appartient à la vertu*. Or, nous pouvons bien et mal user, non seulement des choses qui sont au-dedans de nous, telles que les puissances et les passions de l'âme, mais aussi des choses qui sont en dehors de nous, savoir les choses de ce monde qui nous ont été concédées pour notre soutien. Et, par conséquent, puisque user bien de ces choses appartient à la libéralité, nous devons en conclure que la libéralité est une vertu ».

L'*ad primum* explique que « comme saint Ambroise (sermon LXIV, *du Temps*, parmi ses œuvres) et saint Basile (hom. sur S. Luc, ch. XII, v. 18 et suiv.) le disent, *la surabondance des richesses est donnée à quelques-uns, par Dieu, pour qu'ils acquièrent le mérite d'une bonne dispensation*. D'autre part, peu de choses suffisent à un homme. Et voilà pourquoi le libéral dépense plus pour les autres que pour lui-même, d'une façon louable. C'est quand il s'agit des biens spirituels, que l'homme doit toujours se pourvoir lui-même le plus abondamment; car c'est au sujet de ces biens que l'homme est tenu de penser principalement à soi. — Toutefois, ajoute saint Thomas, même au sujet des choses temporelles, il n'appartient pas au libéral de penser aux autres en telle sorte qu'il s'oublie entièrement lui-même ou les siens. Et voilà pourquoi saint Ambroise dit,

au livre I des *Devoirs* (ch. XXX) : *La libéralité qu'il faut louer est celle qui t'invite à ne point mépriser tes proches par le sang lorsque tu les sais dans le besoin* ».

L'*ad secundum* complète cette réponse. « Il n'appartient pas au libéral » de répandre ses richesses en telle sorte qu'il ne lui reste rien d'où il puisse se soutenir et d'où il puisse pratiquer les œuvres de vertu qui conduisent à la félicité. Aussi bien Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 17; de S. Th., leç. 2), que *le libéral gère ses affaires, voulant par là subvenir aux autres*. Et saint Ambroise dit, au livre des *Devoirs* (ch. XXX), que *le Seigneur ne veut point que les richesses soient répandues d'un seul coup, mais qu'elles soient distribuées ; sauf peut-être comme quand Élisée immola ses bœufs et nourrit les pauvres de ce qu'il eut, ne se réservant plus aucune sollicitude domestique* : chose qui est le propre de l'état de perfection, dont il sera parlé plus loin (q. 184 et suiv.). — Et toutefois, fait remarquer saint Thomas, il faut savoir que cela même, qui est de répandre libéralement en largesses les biens que l'on possède, en tant que c'est un acte de vertu, est ordonné à la félicité ». Il n'est donc pas vrai, comme le supposait à tort l'objection, que le libéral se mette dans un état d'infériorité, par rapport à la félicité, en communiquant largement les choses qu'il possède.

L'*ad tertium* déclare que « comme Aristote le dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 35; de S. Th., leç. 4), *ceux qui consument de grands biens dans les intempérances* ne sont point libéraux, mais prodigues. Et, pareillement, quiconque répand les choses qu'il a, en vue de tous autres péchés. Aussi bien, saint Ambroise dit également, au livre I des *Devoirs* (ch. XXX) : *Si tu aides celui qui s'efforce d'enlever les possessions des autres, ce n'est point de la largesse. Ni, non plus, ce n'est la libéralité parfaite, si tu fais des largesses pour un motif d'ostentation et de jactance plutôt que dans un dessein de miséricorde*. Et voilà pourquoi ceux qui manquent des autres vertus, quoiqu'ils répandent de grands biens pour des œuvres mauvaises, ne sont point libéraux. — Rien n'empêche, non plus, que des hommes qui dépensent beaucoup pour de bons usages, manquent ce-

pendant de l'habitus de la vertu de libéralité; comme, du reste, les œuvres des autres vertus sont faites aussi avant que les hommes en aient les habitus : mais, toutefois, ils ne les font point de la même manière » ou avec la même perfection, « que les hommes vertueux », en qui se trouve l'habitus de la vertu, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 1, *ad 1um*). — De même, rien n'empêche que les hommes vertueux, même s'ils sont pauvres, soient libéraux. Aussi bien Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. 1, n. 19; de S. Th., leç. 2) : *c'est selon la substance*, c'est-à-dire, selon son pouvoir et ses ressources, *que se dit la libéralité : elle ne consiste pas, en effet, dans la multitude des dons, mais dans l'habitus de celui qui donne.* Et saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. xxx), que *c'est le mouvement affectif qui fait le don riche ou pauvre, et qui donne du prix aux choses.* »

De cette vertu qu'est la libéralité, quelle sera la matière propre : faut-il dire que ce sont les richesses, ou l'argent? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la libéralité porte sur les richesses que constitue l'argent?

Trois objections veulent prouver que « la libéralité ne porte point sur les richesses que constitue l'argent ». — La première rappelle que « toute vertu morale porte sur les opérations ou les passions. Or, le propre de la justice est de porter sur les opérations, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. 1, n. 1; de S. Th., leç. 1). Puis donc que la libéralité est une vertu morale, il semble qu'elle portera sur les passions, et non sur les richesses que constitue l'argent ». — La seconde objection dit qu' « au libéral appartient l'usage de n'importe quelles richesses. Or, les richesses naturelles sont plus vraies que les richesses artificielles qui consistent dans la possession de l'argent; comme on le voit par Aristote, au livre I des *Politiques*

(ch. III, n. 9, 16, 17; de S. Th., leç. 6, 7). Donc la libéralité ne porte point principalement sur les richesses que constitue l'argent ». — La troisième objection fait observer que « les vertus diverses ont des matières diverses; parce que les habitus se distinguent en raison des objets. Or, les choses extérieures sont la matière de la justice distributive et commutative. Donc elles ne sont point la matière de la libéralité ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1), que *la libéralité paraît être un certain milieu à l'endroit de l'argent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « d'après Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 20; de S. Th., leç. 2), il appartient au libéral d'être facile à répandre ou à donner. Aussi bien, la libéralité est-elle encore appelée, d'un autre nom, *largesse:* parce que ce qui est large », telle une vaste ouverture, « ne retient pas, mais répand », au contraire de ce qui est étroit et serré. « D'ailleurs, le nom même de *libéralité* semble aussi indiquer la même chose; car celui qui se défait de quelque chose en le donnant, le libère en quelque sorte de sa garde et de son domaine, et montre qu'il a son cœur libre de toute affection ou de toute attache à son endroit. Or, les choses dont un homme a à se défaire en les donnant à un autre, sont les biens qu'il possède et qui sont désignés par l'argent. Il s'ensuit que la matière propre de la libéralité est l'argent ».

L'*ad primum* rappelle que « comme il a été dit (art. préc., *ad 3*^{um}), la libéralité ne se considère point dans la quantité du don, mais dans le mouvement affectif de celui qui donne. Or, le mouvement affectif de celui qui donne est disposé selon les passions de l'amour et de la concupiscence ou du désir, et, par conséquent, du plaisir et de la tristesse, portant sur les choses qui sont données. Il suit de là que la matière immédiate de la libéralité sont les passions intérieures; mais l'argent extérieur est la matière des passions elles-mêmes ». — Nous voyons, par cette réponse, le rapport exact qui existe entre les passions intérieures et les biens extérieurs dans l'ordre de la vertu de libéralité.

L'*ad secundum* fournit une explication très curieuse du mot latin *pecunia*, qui est traduit par notre mot français *argent*. « Comme saint Augustin le dit, au livre de la *Doctrine chrétienne* (de la *Discipline chrétienne*, ch. VI), tout ce que les hommes ont sur la terre, quoi que ce soit, et tout ce dont ils sont les maîtres, s'appelle du nom d'argent (*pecunia*) : parce que tout ce que les anciens avaient consistait en troupeaux (*pecoribus*). Et Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 2 ; de S. Th., leç. 2), que *nous désignons sous le nom d'argent, tout ce qui peut s'apprécier sous forme de monnaie* ».

L'*ad tertium*, appuyant sur la doctrine de l'*ad primum*, dit que « la justice constitue l'égalité dans les choses extérieures ; mais il ne lui appartient pas de modérer les passions intérieures. Aussi bien c'est d'une autre manière » ou sous un autre aspect, « que l'argent est la matière de la libéralité et qu'il est la matière de la justice ».

Nous voyons maintenant en quel sens nous disons et devons dire que l'argent, ou les richesses, que l'argent symbolise et représente, constituent la matière de la libéralité : c'est parce que la libéralité rend le cœur de l'homme, libre à l'endroit des choses qu'il possède et qu'il doit communiquer aux autres. — Mais comment s'exerce cette vertu autour de cette matière. Quel sera l'acte propre de la libéralité à l'endroit de l'argent ou de tout ce qui peut s'estimer à prix d'argent : sera-ce d'en user? sera-ce, plus spécialement, d'en faire don? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. — Et, d'abord, le premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si user de l'argent est l'acte de la libéralité?

Trois objections veulent prouver que ce qui est « user de l'argent n'est pas l'acte de la libéralité ». — La première arguë de ce que « les diverses vertus ont des actes divers. Or, user

de l'argent convient à d'autres vertus, comme la justice et la magnificence. Donc ce n'est point l'acte propre de la libéralité ». — La seconde objection fait observer qu' « au libéral, il n'appartient pas seulement de donner, mais aussi de recevoir et de garder. Or, l'acceptation et la garde ne semblent pas se rapporter à l'usage de l'argent. Donc c'est mal à propos que l'usage de l'argent est dit l'acte propre de la libéralité ». — La troisième objection déclare que « l'usage de l'argent ne consiste pas seulement en ce que l'argent soit donné, mais aussi en ce qu'il soit dépensé. Or, dépenser l'argent vise plutôt l'intérêt ou l'utilité de celui qui le dépense; et, par suite, ce ne semble pas être un acte de la libéralité : Sénèque dit, en effet, au livre V des *Bienfaits* (ch. IX), *qu'un homme n'est pas libéral, du fait qu'il se donne à lui-même*. Donc ce n'est point tout usage de l'argent, qui appartient à la libéralité ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 6; de S. Th., leç. I) : *Celui qui a la vertu qu'il faut pour chaque chose use de chaque chose excellemment. Celui-là donc usera excellemment des richesses, qui a la vertu qu'il faut pour les richesses*. Or, celui-là est le libéral. Donc le bon usage des richesses est l'acte de la libéralité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « l'espèce de l'acte se prend de l'objet, comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªe*, q. 18, art. 2). Or, l'objet ou la matière de la libéralité est l'argent et tout ce qui peut se mesurer par l'argent, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Et, parce que chaque vertu est proportionnée à son objet, il s'ensuit que la libéralité, qui est une vertu, a son acte proportionné à l'argent. D'autre part, l'argent tombe sous la raison des biens *utiles* » ou dont on use; « parce que tous les biens extérieurs sont ordonnés à l'usage de l'homme. Il suit de là que l'acte propre de la libéralité est d'user de l'argent ou des richesses ».

L'*ad primum* explique qu' « il appartient à la libéralité de bien user des richesses en tant que telles; parce que les richesses sont la matière propre de la libéralité. — A la justice, au contraire, il appartient d'user des richesses selon une autre raison, c'est-à-dire selon la raison de chose due et pour autant

que telle chose extérieure est due à un autre. — De même pour la magnificence : il lui appartient d'user des richesses, selon une certaine raison spéciale, savoir selon qu'elles sont prises pour la réalisation de quelque grand ouvrage. Et il suit aussi de là que la magnificence s'ajoute en quelque sorte à la libéralité, comme il sera dit plus loin » (q. 128, art. unique, *ad 1um*).

L'*ad secundum* répond qu' « il appartient à l'homme vertueux, non seulement d'user comme il convient de sa matière ou de ce qui lui sert d'instrument; mais encore de préparer l'opportunité du bon usage. C'est ainsi qu'il appartient à la force du soldat, non pas seulement d'user de son glaive contre l'ennemi, mais aussi d'aiguiser ce glaive et de le conserver dans le fourreau. Pareillement, aussi, il appartient à la libéralité, non pas seulement d'user de l'argent, mais encore de le préparer » en l'amassant « et de le conserver » pour le moment ou l'usage opportun.

L'*ad tertium* fait observer que « comme il a été dit (art. 2, *ad 1um*), la matière prochaine de la libéralité se trouve dans les passions dont l'homme peut être affecté à l'endroit de l'argent. Et c'est pourquoi il appartient surtout à la libéralité, que l'homme, en raison d'une affection désordonnée à l'endroit de l'argent, ne soit pas empêché d'en user comme il convient en toute circonstance. Or, il est un double usage de l'argent : l'un, pour soi, qui semble se rapporter aux frais et aux dépenses; l'autre, dont on use pour les autres, ce qui a trait aux dons. Il suit de là qu'il appartient au libéral, que l'amour immodéré de l'argent ne l'empêche ni de consentir aux dépenses qui conviennent, ni de faire les dons qui sont à propos. Aussi bien est-ce dans les dons et les dépenses, que la libéralité consiste, au témoignage d'Aristote dans le livre IV de l'*Éthique* (ch. 1, n. 7; de S. Th., leç. 1). — Quant au mot de Sénèque, cité par l'objection, il le faut entendre de la libéralité, selon qu'elle s'applique aux dons : nul n'est dit libéral, en effet, en raison de ce qu'il se donne à lui-même ».

La réponse que nous venons de lire nous a marqué un double

aspect dans l'acte de la vertu de libéralité : celui qui consiste à dépenser pour soi ; et celui qui consiste à donner à d'autres. Nous devons nous demander, pour achever de bien entendre la nature et le caractère propre de la libéralité, quel est, de ces deux actes, celui qui convient le plus au libéral : est-ce l'acte de donner aux autres? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

S'il appartient surtout, au libéral, de donner?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas surtout, au libéral, de donner ». — La première fait remarquer que « la libéralité est dirigée par la prudence, comme du reste toute autre vertu morale. Or, il semble appartenir surtout, à la prudence, de conserver les richesses; aussi bien Aristote lui-même dit, dans le livre IV de l'*Éthique* (ch. 1, n. 20; de S. Th., leç. 2), que *ceux qui n'ont pas acquis leur argent mais qui l'ont reçu acquis par d'autres, le dépensent plus libéralement, parce qu'ils n'ont pas expérimenté le besoin*. Donc il semble que donner n'est pas ce qui convient le plus au libéral ». — La seconde objection déclare que « nul ne s'attriste ni ne se désiste de ce sur quoi porte le plus son intention. Or, le libéral s'attriste quelquefois de ce qu'il a donné ; ni, non plus, il ne donne à tous, comme il est dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. 1, n. 17, 25; de S. Th., leç. 2, 3). Donc il n'appartient pas surtout, au libéral, de donner ». — La troisième objection dit que « pour accomplir ce qu'il poursuit le plus, l'homme use de tous les moyens qui sont en son pouvoir. Or, le libéral *n'est pas quêteur*, comme le note Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. 1, n. 16; de S. Th., leç 2); alors que cependant il pourrait de la sorte se procurer les moyens de donner aux autres. Donc il semble qu'il ne se propose point surtout de donner ». — La quatrième objection arguë de ce que « l'homme est plus obligé de pourvoir à soi qu'aux autres. Or, c'est en dépensant, qu'il pourvoit à soi ; tandis qu'en donnant il pour-

voit aux autres. Donc il appartient davantage, au libéral, de dépenser » pour soi, « que de donner » purement et simplement aux autres par mode de largesses.

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 18; de S. Th., leç. 2), qu'*il appartient au libéral d'abonder dans les largesses et les dons* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la conclusion établie à l'article précédent; savoir que « le propre du libéral est de faire usage de l'argent ». Puis, il formule cette remarque, que « l'usage de l'argent consiste dans le fait de le répandre; car le fait de l'acquérir est plutôt assimilé à la production » d'une chose « qu'à son usage; et le fait de le conserver, à l'habitus » ou à la possession. « D'autre part, l'émission d'une chose » ou sa projection, « plus elle se fait à quelque chose de distant, plus elle procède d'une grande force; comme on le voit dans les choses que l'on jette au loin. Il suit de là que l'acte par lequel on émet son argent ou l'on s'en défait en le donnant aux autres procède d'une vertu plus grande que celui par lequel on le dépense en ce qui nous concerne. Et parce que le propre de la vertu est de tendre à ce qui est plus parfait, car la vertu est une certaine perfection, comme il est dit au livre VII des *Physiques* (texte XVIII; de S. Th., leç. 6), il s'ensuit que le libéral tire surtout sa louange de ce qu'il donne ».

L'*ad primum* explique qu' « il appartient à la prudence, de conserver l'argent, pour qu'il ne soit pas enlevé ou dépensé inutilement. Mais le dépenser utilement n'est pas d'une moindre prudence que d'utilement le conserver; au contraire, cela suppose une prudence plus grande; car plus de choses sont à considérer, au sujet de l'usage, assimilé au mouvement, qu'au sujet de la conservation ou de la garde, assimilée au repos. — Pour ce qui est du fait observé dans la pratique, que ceux qui ont reçu l'argent acquis par d'autres, le dépensent plus libéralement, comme n'ayant pas expérimenté le besoin, si ce n'était qu'en raison de cette inexpérience qu'ils le répandent libéralement, ils n'auraient point la vertu de libéralité. Mais, quelquefois, cette inexpérience constitue seulement l'éloignement de ce

qui serait un obstacle ; en ce sens qu'à cause de cela ils font plus promptement l'acte de la vertu de libéralité. C'est qu'en effet la crainte du besoin, provenant d'une précédente expérience, empêche quelquefois ceux qui ont acquis leur argent de s'en défaire en agissant avec libéralité ; pareillement aussi, l'amour dont ils l'aiment comme le propre effet » ou le fruit de leur travail et de leur effort personnel ; « ainsi que le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* » (endroit précité).

L'*ad secundum* répond que « comme il a été dit (au corps de l'article), il appartient à la libéralité d'user de l'argent comme il convient, et, par suite, de le donner à propos ; car le fait de le donner est un certain usage de l'argent. D'autre part, toute vertu s'attriste de ce qui est le contraire de son acte et évite ce qui peut l'empêcher ou lui faire obstacle. Or, deux choses s'opposent à ce qui est de donner l'argent comme il convient ; savoir : ne pas donner ce qu'il convient de donner ; ou ne pas le donner selon qu'il convient. De là vient que l'une et l'autre de ces deux choses attristent le libéral ; mais surtout la première, parce qu'elle s'oppose davantage à son acte propre. C'est aussi pour cela qu'il ne donne pas à tous » indistinctement ; « car son acte se trouverait empêché, s'il donnait à n'importe qui : il n'aurait plus ensuite, en effet, de quoi donner à ceux à qui il convient qu'il donne ». — On aura remarqué avec quelle sagacité saint Thomas a su donner la raison du double fait d'expérience que signalait l'objection à la suite d'Aristote.

L'*ad tertium* déclare que « donner et recevoir sont comme agir et pâtir » (au sens large de ce mot). « Or, l'agir et le pâtir n'ont pas le même principe. Il suit de là que la libéralité étant le principe de l'acte de donner, il n'appartient pas au libéral d'être prompt à recevoir, et encore moins à demander. Toutefois il ordonne des choses à l'acte de donner, selon qu'il convient à la libéralité ; c'est-à-dire les fruits de ses propres possessions, qu'il administre avec soin, pour en user libéralement ».

L'*ad quartum* fait remarquer qu' « à dépenser pour soi, la nature y incline » ; et, par suite, cette inclination, quand nous

l'attribuons à la vertu, ne lui est pas exclusivement propre. « Mais qu'on dépense son argent en faveur des autres, c'est cela qui appartient en propre à la vertu ».

Cette vertu de libéralité, dont nous connaissons maintenant l'acte propre et particulièrement distinctif, à quelle autre vertu se rattachera-t-elle : faut-il dire qu'elle est une partie de la vertu de justice? — L'article suivant va nous répondre.

Article V.

Si la libéralité est une partie de la justice?

Trois objections veulent prouver que « la libéralité n'est pas une partie de la justice ». — La première dit que « la justice regarde ce qui est dû. Or, plus une chose est due, moins il y a de libéralité à la donner. Donc la libéralité n'est pas une partie de la justice; mais elle lui répugne ». — La seconde objection rappelle que « la justice porte sur les opérations, comme il a été vu plus haut (q. 58, art. 8, 9; *1ª-2ªᵉ*, q. 60, art. 2, 3). Or, la libéralité a surtout pour objet l'amour et le désir des richesses; amour et désir, qui sont des passions. Donc la libéralité semble plutôt appartenir à la tempérance qu'à la justice ». — La troisième objection fait observer qu' « il appartient surtout, à la libéralité, de donner, ainsi qu'il a été dit (art, préc.). Or, donner selon qu'il convient relève de la bienfaisance et de la miséricorde, qui appartiennent à la charité, comme il a été dit plus haut (q. 28, introd.; q. 30, art. 3, arg. 3; q. 31, art. 1). Donc la libéralité est plutôt une partie de la charité que de la justice ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XXVIII) : *La justice se rapporte à la société du genre humain; car la raison de société se divise en deux parties : la justice; et la bienfaisance, que l'on appelle aussi libéralité ou bénignité.* Donc la libéralité appartient à la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la libéralité n'est pas une espèce de la justice; car la justice rend à autrui ce qui lui appartient; tandis que la libéralité donne ce qui est à soi. Toutefois, elle a un certain rapport de convenance avec la justice, sur deux points. D'abord, parce qu'elle regarde principalement autrui, comme la justice. Ensuite, parce que, comme la justice aussi, elle porte sur les choses extérieures; bien que sous une autre raison, ainsi qu'il a été dit (art. 2, *ad 3um*; cf. q. 80, art. 4). Et c'est pour cela que la libéralité est donnée par quelques-uns comme une partie de la justice, à titre de vertu qui lui est annexée comme à la vertu principale ».

L'*ad primum* répond que « la libéralité, bien qu'elle ne vise point ce qui est dû légalement, comme la justice, a cependant une certaine raison de dette morale, qui se prend de ce qu'il convient au sujet lui-même de faire, non de ce qu'il soit obligé envers un autre »; ainsi que nous l'avions déjà remarqué au sujet de l'amitié, et même au sujet de la vérité : avec ceci, en plus, que cette raison de dette est encore moins stricte dans la libéralité. « Aussi bien, conclut saint Thomas, cette vertu est celle qui a le moins de la raison de dette ».

L'*ad secundum* fait observer que « la tempérance porte sur les concupiscences des délectations corporelles; tandis que la concupiscence » ou le désir « de l'argent et le plaisir qui s'y rattache, ne sont point chose corporelle, mais chose de l'âme (cf. sur cette différence, *Ia-IIae*, q. 30, art. 3, 4; q. 31). Et c'est pourquoi la libéralité n'appartient pas proprement à la tempérance ».

L'*ad tertium* nous marque la nuance très délicate qui distingue la bienfaisance, ou la miséricorde, et la libéralité, dans l'usage de l'argent. « Le don du bienfaisant et du miséricordieux procède de ce que l'homme éprouve quelque mouvement affectif à l'endroit de celui à qui il donne. Et c'est pourquoi un tel don appartient à la charité ou à l'amitié. Mais le don de la libéralité provient de ce que celui qui donne est disposé selon un mouvement affectif à l'endroit de l'argent, alors qu'il n'y est point attaché par le désir ou l'amour. Aussi bien n'est-

ce pas seulement aux amis, mais même à des inconnus, qu'il donne, quand il le faut. Et voilà pourquoi la libéralité n'appartient pas à la charité, mais plutôt à la justice, qui porte sur les choses extérieures ».

Il ne nous reste plus qu'à nous demander la place qu'occupe la libéralité dans l'ordre des vertus en ce qui est de la dignité ou de l'excellence : faut-il dire qu'elle occupe la première place et qu'elle est la plus grande de toutes les vertus? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la libéralité est la plus grande des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la libéralité est la plus grande des vertus ». — La première déclare que « toute vertu de l'homme est une certaine similitude de la divine bonté. Or, par la libéralité l'homme devient le plus semblable à Dieu, qui *donne à tous en abondance et ne reproche rien*, comme il est dit dans l'épître de saint Jacques, ch. I (v. 5). Donc la libéralité est la plus grande des vertus ». — La seconde objection dit que « selon saint Augustin, au livre VI de *la Trinité* (ch. VIII), *dans les choses qui ne sont point grandes par la masse, être plus grand est la même chose qu'être meilleur*. Or, la raison de bonté semble appartenir le plus à la libéralité; car le bien aime à se répandre, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3). Aussi bien saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XXVIII), que la justice *tient la censure; et la libéralité, la bonté*. Donc la libéralité est la plus grande des vertus ». — La troisième objection fait remarquer que « les hommes sont honorés et aimés pour la vertu. Or, Boèce dit, au livre de *la Consolation* (liv. II, prose V : *La largesse est ce qui rend le plus illustre et le plus cher*. Et Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 11; de S. Th., leç. 1), que *parmi les hommes vertueux, ce sont les libéraux ou les généreux*

qui sont les plus aimés. Donc la libéralité est la plus grande des vertus ».

L'argument *sed contra* oppose un double texte de saint Ambroise et d'Aristote. — « Saint Ambroise », en effet, « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XXVIII), que *la justice semble plus haute que la libéralité, mais la libéralité est plus agréable*. — De même, Aristote dit, au livre I de sa *Rhétorique* (ch. IX, n. 6), que *les forts et les justes sont le plus honorés; puis, après eux, les libéraux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute vertu tend à un certain bien. Il s'ensuit que plus une vertu tend à un bien meilleur, plus cette vertu l'emporte en bonté. Or, la libéralité tend à un bien, d'une double manière : d'abord, premièrement et par soi; ensuite, par voie de conséquence. — Premièrement et par soi, elle tend à ordonner l'affection du sujet à l'endroit de l'argent et de son usage. De ce chef, sont préférées à la libéralité : et la tempérance, qui règle les désirs et les plaisirs relatifs au propre corps du sujet; et la force et la justice, qui ordonnent le sujet, d'une certaine manière, au bien commun, l'une en temps de paix, et l'autre en temps de guerre; et à toutes ces vertus sont préférées celles qui ordonnent l'homme au bien divin », savoir les vertus théologales. « C'est qu'en effet, le bien divin l'emporte sur n'importe quel bien humain; et, dans l'ordre du bien humain, le bien public l'emporte sur le bien privé, où encore le bien du corps l'emporte sur le bien que constituent les choses extérieures. — D'une autre manière, la libéralité est ordonnée à un certain bien, par voie de conséquence. A ce titre, elle est ordonnée à tous les biens dont nous venons de parler. Car, de ce que l'homme n'aime point l'argent, il s'ensuit qu'il en use facilement, et pour soi, et pour le bien des autres, et pour l'honneur de Dieu. Aussi bien, en raison de cela, la libéralité a une certaine excellence; parce qu'elle est utile à beaucoup de choses. — Toutefois, parce qu'une chose se juge plutôt selon ce qui lui convient premièrement et par soi, et non selon ce qu'elle a par voie de conséquence, à cause de cela, il faut dire que la libéralité n'est pas la plus grande des vertus ».

L'*ad primum* a un mot qu'il faut soigneusement retenir, pour bien entendre ce qu'a pu nous dire ailleurs saint Thomas, au sujet de la libéralité qui se trouvait en Dieu (cf. I p., q. 21, art. 1, *ad 1um*; q. 44, art. 4, *ad 1um*; *Sentences*, liv. I, dist. 18, art. 3; dist. 45, art. 2; *Somme contre les Gentils*, liv. I, ch. XCIII). Il ne s'agit que d'un caractère accessoire de la libéralité ou du trait extérieur qui la manifeste; savoir qu'on donne sans rien demander pour soi en retour; mais non du caractère essentiel de cette vertu qui est de régler l'affection du sujet à l'endroit des choses extérieures : ceci, en effet, ne saurait être en Dieu. Car « le don divin provient de ce que Dieu aime les hommes à qui Il donne; non de ce qu'Il aurait quelque disposition affective à l'endroit des choses qu'Il donne. Et voilà pourquoi, il semble plutôt se rapporter à la charité, la plus grande des vertus, qu'à la libéralité » en ce qu'elle a de propre, comme vertu distincte.

L'*ad secundum* fait observer que « chaque vertu participe la raison de bien, quant à l'émission de son acte propre », spécifié lui-même par le bien sur lequel il porte. « Or les actes de certaines autres vertus portent sur des biens meilleurs que l'argent émis par le libéral ».

L'*ad tertium* explique très finement que « les libéraux sont le plus aimés, non de l'amitié honnête, comme s'ils étaient les meilleurs; mais de l'amitié utile, parce qu'ils servent davantage dans l'ordre des biens extérieurs, que d'ordinaire les hommes aiment le plus. Et c'est aussi pour la même cause qu'ils sont le plus en vue ou le plus en faveur parmi les hommes ».

La vertu de libéralité, étant une vertu morale, consiste dans un certain milieu, le milieu que marque la raison dans l'amour de l'argent ou de toute possession extérieure estimable à prix d'argent, en telle sorte qu'on use de ces choses ou de cet argent, surtout par voie et mode de largesses, selon qu'il convient. Ce sera donc d'une double manière qu'on pourra pécher contre cette vertu : et par voie d'excès dans l'amour de l'argent; et par voie de défaut ou de manque, en se désintéressant de tout cela et en le dépensant de façon déraisonnable.

Le premier de ces vices opposés à la libéralité s'appelle l'avarice; le second est la prodigalité. Nous devons maintenant nous en occuper. — D'abord de l'avarice. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXVIII

DE L'AVARICE

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'avarice est un péché ?
2° Si elle est un péché spécial ?
3° A quelle vertu elle s'oppose ?
4° Si elle est un péché mortel ?
5° Si elle est le plus grave des péchés ?
6° Si elle est un péché charnel, ou spirituel ?
7° Si elle est un vice capital ?
8° De ses filles.

De ces huit articles, les trois premiers étudient la nature de l'avarice; les articles 4 et 5, sa gravité; les articles 6-8, ses propriétés.

Article Premier.

Si l'avarice est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'avarice n'est pas un péché ». — La première arguë de ce que « l'avarice semble ainsi désignée comme pour marquer l'avidité de l'airain » ou de la monnaie (en latin *avaritia, aviditas aeris*) ; « en ce sens qu'elle consiste dans l'amour de l'argent, par lequel on peut entendre tous les biens extérieurs » estimables, en effet, à prix d'argent et que l'argent procure. « Or, désirer les biens extérieurs n'est pas un péché. C'est, en effet, naturellement que l'homme les désire : soit parce qu'ils sont naturellement soumis à l'homme » et faits pour lui (cf. q. 66, art. 1, 2) ; « soit parce qu'ils servent à conserver la vie de l'homme : aussi bien les appelle-t-on sa *substance*. Donc l'avarice n'est pas un

péché ». — La seconde objection rappelle que « tout péché, ou bien est contre Dieu, ou contre le prochain, ou contre soi-même, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 72, art. 4). Or, l'avarice n'est point, proprement, un péché contre Dieu : elle ne s'oppose, en effet, ni à la religion, ni aux vertus théologales, par lesquelles l'homme est ordonné à Dieu. Elle n'est pas, non plus, un péché contre soi-même ; car ceci appartient en propre à la gourmandise et à la luxure, dont l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 18), que celui qui commet la fornication pèche contre son corps. De même, aussi, elle ne semble pas être un péché contre le prochain ; car, de ce que l'homme retient ce qui est à lui, il ne fait injure à personne. Donc l'avarice n'est pas un péché ». Cette objection nous vaudra une réponse du plus haut intérêt. — La troisième objection dit que « les choses qui viennent naturellement ne sont pas un péché. Or, l'avarice suit naturellement la vieillesse et toute privation ; comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 27 ; de S. Th., leç. 5). Donc l'avarice n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* cite le mot de l'Épître aux *Hébreux*, chapitre dernier (v. 5), où « il est dit : *Ayez des mœurs sans avarice, vous contentant des choses présentes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « partout où le bien consiste dans une mesure voulue, il est nécessaire qu'en allant au delà ou en restant en deçà de cette mesure le mal se produise. Or, dans toutes les choses qui sont pour une fin, le bien consiste dans une certaine mesure ; car les choses qui sont pour une fin doivent lui être proportionnées ; comme le remède à la santé ; ainsi que le dit Aristote au livre I des *Politiques* (ch. III, n. 17 ; de S. Th., leç. 8). D'autre part, les biens extérieurs ont raison de choses utiles à la fin », étant ordonnés au bien final de l'homme, « selon qu'il a été dit (q. 117, art. 3 ; *1ª-2ªᵉ*, q. 2, art. 1). Il est donc nécessaire que le bien de l'homme à leur endroit consiste dans une certaine mesure : en ce sens que l'homme doit chercher à avoir des richesses extérieures selon une certaine mesure, en tant qu'elles sont nécessaires à sa vie selon sa condition. Par conséquent, dans le fait

de dépasser cette mesure, il y a péché ; alors que l'homme veut les acquérir ou les retenir, au delà du mode qui convient. Et puisque cela même appartient à la raison de l'avarice, qu'on définit *l'amour immodéré d'avoir*, il s'ensuit manifestement que l'avarice est un péché ».

L'*ad primum* explique dans le sens de ce corps d'article la raison que donnait la première objection. « L'appétit des choses extérieures est naturel à l'homme, comme appétit de choses qui sont pour une fin. Et, par suite, cet appétit est exempt de vice ou de péché selon qu'il est contenu sous la règle tirée de la raison de la fin. Or, l'avarice dépasse cette règle. Il s'ensuit qu'elle est un péché ».

L'*ad secundum*, nous l'avons déjà dit, est de la plus haute importance. Saint Thomas y enseigne que « l'avarice peut impliquer le manque de mesure à l'endroit des choses extérieures, d'une double manière. — D'abord, d'une façon immédiate, par rapport au fait d'acquérir ou de conserver ces choses-là ; en ce sens que l'homme les acquiert ou les conserve au delà de ce qui est dû. A ce titre, l'avarice est directement un péché contre le prochain ; car, pour ce qui est des richesses extérieures, un homme ne peut pas être dans la surabondance sans qu'un autre soit dans le besoin, les biens temporels ne pouvant pas simultanément être possedés par plusieurs ». Nous trouvons, dans ces graves paroles de saint Thomas, une application et une confirmation nouvelle de sa grande doctrine sur l'obligation stricte de communiquer, sous forme de dons ou d'aumônes, le superflu que l'on possède. Et si on ne le fait pas, on pèche directement contre le prochain. — « D'une autre manière, l'avarice peut impliquer le manque de mesure en ce qui est des affections intérieures que l'homme a pour les richesses ; par exemple, en ce qu'il les aime, ou qu'il les désire, ou qu'il se complaît en elles, d'une façon exagérée. De ce chef, l'avarice est un péché contre soi-même ; car elle constitue un désordre dans les affections du sujet, bien que le désordre n'aille point jusqu'au corps, ainsi qu'il arrive dans les péchés charnels. — Et, par voie de conséquence, elle est un péché contre Dieu, comme le sont tous les péchés mortels, en tant

que l'homme méprise le bien « divin et « éternel pour un bien temporel ».

L'*ad tertium* n'accepte point l'excuse trop facile qu'on voudrait se donner, en ce qui est de l'avarice, comme au sujet de bien d'autres vices, parce qu'ils seraient le fait d'une inclination naturelle. « Les inclinations naturelles », déclare saint Thomas, en une formule vraiment d'or et qui commande toute la morale, « doivent être réglées selon la raison, qui tient la première place dans la nature humaine. Et voilà pourquoi, bien que les vieillards, en raison du manque de la nature, recherchent avec plus d'avidité l'appui et le secours des choses extérieures, comme tout être dans le besoin cherche ce qui doit y suppléer, toutefois ils ne sont pas excusés de péché, s'ils dépassent la mesure voulue en ce qui est des richesses ».

L'avarice est un péché ; parce qu'elle ne garde point la mesure de la droite raison dans l'usage des choses qui sont ordonnées à la fin : elle est, en effet, un amour désordonné des richesses, qui n'ont de pouvoir être aimées légitimement par l'homme que dans la mesure de ses besoins et non pour elles-mêmes. — Ce péché qu'est l'avarice, est-il un péché spécial ? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'avarice est un péché spécial ?

Trois objections veulent prouver que « l'avarice n'est pas un péché spécial ». — La première cite un texte de « saint Augustin, au livre III du *Libre arbitre* (ch. XVII), où il est « dit : *L'avarice, appelée en grec* φιλαργυρία, *ne doit pas s'entendre seulement de l'argent ou des deniers, mais de toutes les choses que l'on désire d'une façon immodérée.* Or, dans tout péché se trouve le désir immodéré de quelque chose ; parce que le péché consiste en ce que, laissant le bien immuable, on s'attache au bien muable, comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªe*, q. 71, art. 6, arg. 3 ;

et en maint autre endroit). Donc l'avarice est un péché général ». — La seconde objection fait observer que « selon saint Isidore, au livre des *Étymologies* (livre X, lettre A), l'avare est ainsi appelé, comme pour signifier *celui qui est avide de monnaie* (en latin *avarus, avidus aeris*), c'est-à-dire d'argent ; aussi bien, en grec » comme le remarquait tout à l'heure saint Augustin, « l'avarice s'appelle φιλαργυρία, c'est-à-dire *l'amour de l'argent*. Or, sous le nom *d'argent*, qui désigne la monnaie, on entend signifier tous les biens extérieurs estimables à prix d'argent, comme il a été vu plus haut (q. 187, art. 2, *ad 2um*). Donc l'avarice consiste dans l'amour de n'importe quelle chose extérieure. Et, par suite, il semble bien qu'elle est un péché général ». Le première objection parlait de tout bien muable ; celle-ci, de tout bien consistant dans les choses extérieures. — La troisième objection cite « la glose », qui, « en cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 7) : *Car j'ignorais la concupiscence*, etc., dit : *La loi est bonne, alors que prohibant la concupiscence, elle prohibe tout mal.* Or, la loi semble prohiber spécialement la concupiscence de l'avarice, étant dit dans l'*Exode*, ch. XX (v. 17): *Tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain.* Donc la concupiscence de l'avarice est tout mal. Et, par suite, l'avarice est un péché général ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que, « dans l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 29), l'avarice est énumérée parmi les autres péchés spéciaux, alors qu'il y est dit : *étant remplis de toute espèce d'iniquité, de malice, de fornication, d'avarice*, etc. ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « les péchés reçoivent leur espèce en raison des objets, comme il a été vu plus haut (*1a-2ae*, q. 72, art. 1). Or, l'objet du péché est ce bien auquel tend l'appétit désordonné. Il suit de là que partout où se trouve une raison spéciale de bien qu'on recherche d'une façon désordonnée, là se trouve une raison spéciale de péché. D'autre part, autre est la raison de bien utile, et autre la raison de bien délectable », l'un de ces biens étant désiré pour lui-même ; et l'autre, uniquement en raison d'un autre. « Puis donc que les richesses, en elles-mêmes, ont raison de bien utile, car on les recherche sous cette raison qu'elles servent à

l'usage des hommes, il s'ensuit que l'avarice est un péché spécial, étant l'amour immodéré d'avoir des possessions, qu'on désigne sous le nom de richesses, d'où l'avarice tire elle-même son nom (cf. arg. 2). Toutefois, parce que le mot *avoir*, selon sa première acception, semble se référer aux possessions dont nous sommes totalement les maîtres, et se dérive ensuite à une foule d'autres choses, auquel sens l'homme est dit avoir la santé, une femme, un vêtement, et autres choses de ce genre, ainsi qu'on le voit dans les *Prédicaments* (ch. XII; ou postprédicaments, chap. dernier); par voie de conséquence, également, le nom d'*avarice* a été étendu au désir immodéré d'avoir n'importe quelle chose : c'est ainsi que saint Grégoire dit, en une certaine homélie (hom. XVI, *sur l'Évangile*), que l'*avarice ne porte pas seulement sur l'argent, mais encore sur la science et l'excellence, alors qu'on aspire plus haut qu'on ne devrait.* A ce titre, l'avarice ne serait point un péché spécial. Et c'est aussi en ce sens que parle saint Augustin, dans le texte que citait la première objection ».

« Par où l'on voit que *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* explique que « toutes les choses extérieures qui servent à l'usage de la vie humaine, sont comprises sous le nom d'argent, en tant qu'elles ont raison de bien utile. Mais il est certains biens extérieurs que l'homme peut acquérir avec de l'argent, comme les plaisirs, les honneurs et autres choses de ce genre, et qui cependant ont une autre raison qui fait qu'on les désire » : on les désire pour eux-mêmes, pour la satisfaction qu'on y trouve; et non point, comme l'argent, parce qu'ils serviraient à autre chose. « Et c'est pour cela que leur amour désordonné n'est point appelé proprement avarice, à prendre l'avarice sous sa raison de péché spécial ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « cette glose » que reproduisait l'objection « parle de la concupiscence désordonnée portant sur n'importe quelle chose. On peut entendre, en effet, que par la prohibition de la concupiscence des choses possédées, est prohibée la concupiscence de toutes autres choses, quelles qu'elles soient, que l'on peut acquérir à l'aide des choses possédées ».

L'avarice, prise en son sens propre, étant l'amour immodéré des richesses, qui n'ont que la raison de bien utile, est un péché spécial, qui se distingue de tous les autres péchés portant sur d'autres raisons de biens indûment recherchés. Si on l'entendait, comme le font quelquefois les auteurs sacrés et les Pères, dans le sens d'amour désordonné de n'importe quel bien temporel que l'homme peut avoir, dans ce cas elle ne serait plus un péché spécial, mais désignerait, d'une façon générale, tous les péchés et tous les vices. — Selon qu'elle est un péché spécial, l'avarice doit s'opposer déterminément à une vertu. Quelle sera la vertu à laquelle elle s'oppose : sera-ce la libéralité? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'avarice s'oppose à la libéralité?

Trois objections veulent prouver que « l'avarice ne s'oppose point à la libéralité ». — La première observe que « sur ces mots de Notre-Seigneur en saint Mathieu, ch. v (v. 6) : *Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice,* saint Jean Chrysostome dit (hom. xv *sur saint Mathieu*), qu'il est une double justice, l'une *générale*, et l'autre *spéciale, à laquelle l'avarice s'oppose.* Et Aristote dit la même chose, au livre V de l'*Éthique* (ch. i, ii; de S. Th., leç. 1, 2, 3). Donc l'avarice ne s'oppose point à la libéralité ». — La seconde objection dit que « le péché d'avarice consiste en ce que l'homme dépasse la mesure dans les choses possédées. Or, cette mesure est fixée par la justice. Donc l'avarice s'oppose directement à la justice, et non à la libéralité ». — La troisième objection déclare que « la libéralité est une vertu qui se trouve au milieu entre deux vices contraires; comme on le voit par Aristote, au livre II (ch. vii, n. 4; de S. Th., leç. 8) et IV (ch. i, n. 1, 3; de S. Th., leç. 1) de l'*Éthique*. Or, l'avarice n'a pas de péché contraire qui lui soit opposé; comme on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique*

(ch. I, n. 9, 10; de S. Th., leç. 1). Donc l'avarice ne s'oppose point à la libéralité ».

L'argument *sed contra* cite un texte de l'*Ecclésiaste*, ch. V (v. 9), où « il est dit que l'*avare n'est point rempli par l'argent; et celui qui aime les richesses ne trouve aucun fruit en elles*. Or, n'être point rempli par l'argent et aimer les richesses d'un amour désordonné est contraire à la libéralité, qui tient le milieu dans l'attachement aux richesses. Donc l'avarice s'oppose à la libéralité ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « l'avarice implique un certain manque de mesure à l'endroit des richesses, d'une double manière. — D'abord, immédiatement, à l'endroit de l'acquisition et de la conservation des richesses, selon que quelqu'un se procure de l'argent au delà de son droit, en prenant ou en retenant celui des autres. A ce titre, elle s'oppose à la justice. Et c'est de cette manière que l'avarice est prise dans Ézéchiel, ch. XXII (v. 27), où il est dit : *Les princes sont au milieu d'elle comme des loups qui ravissent leur proie pour répandre le sang et faire des profits d'avarice*. — D'une autre manière, elle implique le manque de mesure à l'endroit des affections intérieures qui portent sur les richesses : tel celui qui aime ou désire trop les richesses, ou qui se complaît trop en elles, même s'il ne veut point s'emparer de ce qui est aux autres. C'est de cette manière que l'avarice s'oppose à la libéralité, dont le propre est de modérer ces sortes d'affections, ainsi qu'il a été dit (q. 117, art. 2, *ad 1um*; art. 3, *ad 3um*; art. 6). Et l'avarice est prise en ce sens dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 5): *Qu'ils disposent votre bénédiction déjà promise, mais comme une bénédiction* », c'est-à-dire comme une libéralité, « *et non comme une avarice* » ou une lésinerie; « et la glose explique : *en ce sens qu'ils s'attristent de ce qu'ils donnent, et qu'ils donnent peu* ».

L'*ad primum* répond que « saint Jean Chrysostome et Aristote parlent de l'avarice prise au premier sens. Quant à l'avarice prise au second sens, Aristote l'appelle du nom d'*illibéralité* » (*Éthique*, liv. II, ch. VII, n. 4; de S. Th., leç. 8).

L'*ad secundum* marque la différence qui existe entre la justice

et la libéralité au sujet de l'acceptation et de la conservation des richesses. — « La justice fixe la mesure dans le fait d'accepter ou de conserver les richesses, en se réglant sur la raison de dette légale : en ce sens que l'homme ni ne prenne, ni ne retienne ce qui est à autrui. — La libéralité, au contraire, établit la mesure de la raison d'abord et principalement dans les affections intérieures, et, par voie de conséquence, dans l'acception ou la conservation extérieure des richesses et dans leur émission selon que ces actes émanent de l'affection ou disposition intérieure » à l'endroit de ces richesses, « en observant la raison de dette, non point légale, mais morale, qui se prend selon la règle de la raison », et non point selon une détermination contractuelle.

L'*ad tertium* accorde que « l'avarice, selon qu'elle s'oppose à la justice, n'a point de vice qui lui soit opposé; parce que cette avarice consiste à avoir plus que la justice n'autorise : et à cela s'oppose le fait d'avoir moins que la justice ne demande : chose qui n'a point la raison de coulpe, mais de peine. Mais l'avarice qui s'oppose à la libéralité a un vice qui lui est opposé ; et c'est la prodigalité », dont nous parlerons à la question suivante.

L'avarice, entendue dans son sens propre et selon qu'elle implique simplement l'amour désordonné des richesses, s'oppose directement à la vertu de libéralité, dont le propre est de régler cet amour comme il convient. — Ainsi entendue, l'avarice est-elle toujours un péché mortel? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'avarice est toujours un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « l'avarice est toujours un péché mortel ». — La première dit que « nul n'est digne de mort si ce n'est pour un péché mortel. Or, les hommes sont

dignes de mort pour l'avarice; et, en effet, alors que l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. I (v. 29), avait dit : *étant remplis de toute espèce d'iniquité, de fornication, d'avarice*, etc., il ajoute (v. 32) : *ceux qui font ces choses sont dignes de mort*. Donc l'avarice est un péché mortel ». — La seconde objection fait remarquer que « le moins, dans l'avarice, est que quelqu'un retienne démesurément ce qui est à lui. Or, cela paraît être un péché mortel. Car saint Basile dit (hom. sur saint Luc, ch. XII, v. 18 et suiv.) : *C'est le pain de l'affamé, que tu détiens; la tunique de celui qui est nu, que tu conserves; l'argent de celui qui est dans le besoin, que tu possèdes. Tu commets donc autant d'injustices, que tu détiens de choses que tu pourrais donner*. Or, faire injure à autrui est un péché mortel; car c'est agir contrairement à l'amour du prochain. Donc, à plus forte raison, toute autre avarice est un péché mortel ». — La troisième objection déclare que « nul n'est aveuglé de l'aveuglement spirituel, si ce n'est par le péché mortel, qui prive l'âme de la lumière de la grâce. Or, selon saint Jean Chrysostome (ou plutôt l'auteur de l'*Ouvrage inachevé sur saint Mathieu*, hom. XV; parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome), les ténèbres de l'âme sont la soif de l'argent. Donc l'avarice, qui est la soif de l'argent, est un péché mortel ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ces mots de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 12) : *Si quelqu'un bâtit sur ce fondement*, etc., la glose dit que *le bois, le foin et le chaume sont ce qu'apporte dans sa construction celui qui pense aux choses qui appartiennent au monde et comment il plaira au monde;* chose qui se rapporte au péché d'avarice. Or, celui qui apporte, dans sa construction, du bois, du foin et du chaume ne pèche point mortellement, mais véniellement; car il est dit de lui qu'*il sera sauvé comme par le feu* (v. 15; — cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 89, art. 2). Donc l'avarice est quelquefois un péché véniel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord la distinction donnée à l'article précédent. « Comme il a été vu, l'avarice se dit d'une double manière. — D'abord, selon ce qu'elle s'oppose à la justice. A ce titre, elle est, de son espèce, un péché mortel. Car à l'avarice ainsi entendue, il appartient

que l'homme prenne ou retienne injustement le bien d'autrui; ce qui constitue le vol ou la rapine, qui sont des péchés mortels, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 66, art. 6; art. 9). Toutefois, il arrive que dans ce genre d'avarice quelque chose soit un péché véniel, en raison de l'imperfection de l'acte; comme il a été dit plus haut, quand il était question du vol (q. 66, art. 6, *ad 3um*). — D'une autre manière, l'avarice peut se prendre selon qu'elle s'oppose à la libéralité. A ce titre, elle implique l'amour désordonné des richesses. Si donc l'amour des richesses grandit au point d'être préféré à la charité, en ce sens que par amour pour les richesses l'homme ne craigne point d'agir contre l'amour de Dieu et du prochain, dans ce cas l'avarice sera un péché mortel. Mais si cet amour désordonné demeure en deçà, en telle sorte que l'homme, bien qu'il aime trop les richesses, préfère cependant à leur amour l'amour divin et ne voudrait point pour elles faire quelque chose qui soit contre l'amour de Dieu ou du prochain, alors l'avarice est un péché véniel ».

L'*ad primum* fait remarquer que l'avarice est comptée au nombre des péchés mortels, sous la raison où elle est, en effet, un péché mortel ».

L'*ad secundum* résume d'un mot toute la doctrine tant de fois exposée déjà au sujet du superflu. « Saint Basile parle du cas où quelqu'un est tenu de donner ses biens aux pauvres » en justice ou « en vertu d'une dette légale, ou en raison du péril de vie que crée la nécessité, ou aussi en raison du superflu que l'on possède ». — On remarquera cette dernière disjonctive; par où nous voyons que la seule raison de superflu constitue une obligation grave de faire l'aumône, ainsi que nous l'avons établi plus haut (q. 32, art. 5, 6; q. 66, art. 2 et 7).

L'*ad tertium* répond que « la soif des richesses remplit l'âme de ténèbres, proprement, quand elle exclut la lumière de la charité, préférant l'amour des richesses à l'amour divin ».

L'avarice, entendue en son sens propre, ou selon qu'elle dit simplement un amour désordonné à l'endroit des richesses, n'est pas de soi et toujours un péché mortel, bien qu'elle puisse

le devenir, si cet amour désordonné prend, dans le cœur, un tel empire qu'il aille jusqu'à l'emporter sur l'amour de Dieu et du prochain. — Ce péché, tel qu'il est, revêt-il un caractère spécial de malice ou de laideur, qui doive le faire tenir pour le plus grand de tous les péchés. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'avarice est le plus grand des péchés?

Quatre objections veulent prouver que « l'avarice est le plus grand des péchés ». — La première en appelle à l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 9), où « il est dit : *Rien n'est plus criminel que l'avare :* et, après, il est ajouté (v. 10) : *Il n'y a rien de plus inique que d'aimer l'argent ; car celui qui le fait a son âme vénale.* Et Cicéron dit, au livre I du *Devoir* (ch. xx) : *Il n'y a rien qui témoigne d'une âme plus étroite et plus petite, que d'aimer l'argent.* Or, cela appartient à l'avarice. Donc l'avarice est le plus grave des péchés ». — La seconde objection dit qu' « un péché est d'autant plus grave, qu'il est plus contraire à la charité. Or, l'avarice est au plus haut point contraire à la charité. Saint Augustin dit, en effet, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. xxxvi), que *le poison de la charité est la cupidité.* Donc l'avarice est le plus grand des péchés ». — La troisième objection fait observer qu' « il appartient à la gravité du péché, qu'il soit inexcusable ; et de là vient aussi que le péché contre le Saint-Esprit, qui est le plus grave de tous, est dit irrémissible. Or, l'avarice est un péché qui ne peut être guéri ; c'est ainsi qu'Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. i, n. 37 ; de S. Th., leç. 5), que *la vieillesse et tout ce qui rend impuissant fait qu'on manque de libéralité.* Donc l'avarice est le plus grave des péchés ». — La quatrième objection apporte le mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Éphésiens*, ch. v (v. 5), que l'avarice est *le service des idoles.* Or, l'idolâtrie est comptée parmi les péchés les plus graves. Donc aussi l'avarice ».

L'argument *sed contra* déclare que « l'adultère est un péché plus grave que le vol, comme il est marqué au livre des *Proverbes*, ch. VI (v. 30 et suiv.). Or, le vol appartient à l'avarice », et encore à l'avarice accompagnée d'injustice. « Donc l'avarice n'est pas le plus grave des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous explique que « tout péché, par cela même qu'il est un mal, consiste en une certaine corruption ou privation de quelque bien; et, en tant qu'il est volontaire, il consiste dans l'appétit ou la recherche de quelque bien. C'est donc d'une double manière qu'on peut considérer l'ordre des péchés. — D'abord, du côté du bien que le péché méprise ou corrompt; et plus ce bien est grand, plus le péché est grave. De ce chef, le péché qui est contre Dieu est le plus grave; au-dessous de lui, est le péché qui est contre la personne de l'homme; au-dessous de celui-là, le péché qui est contre les choses extérieures qui sont députées à l'usage de l'homme : et c'est à celui-là que l'avarice semble appartenir. — D'une autre manière, le degré des péchés peut se prendre du côté du bien auquel l'appétit de l'homme se soumet d'une façon désordonnée. Plus ce bien est petit, plus le péché est difforme ; car c'est chose plus honteuse de se soumettre à un bien moindre que de se soumettre à un bien supérieur. Or, le bien que constituent les choses extérieures est le bien infime parmi tous les biens de l'homme. Il est moindre, en effet, que le bien du corps; lequel, à son tour, est moindre que le bien de l'âme; et celui-ci est dépassé par le bien divin. A ce titre, le péché d'avarice, qui fait que le cœur de l'homme se soumet même aux choses extérieures, a une difformité en quelque sorte plus grande. — Toutefois, parce que la corruption ou la privation du bien est ce qu'il y a de formel dans le péché, tandis que la conversion au bien muable est chose matérielle, la gravité du péché doit se juger plutôt en raison du bien qu'il corrompt qu'en raison du bien auquel il soumet l'appétit. Et voilà pourquoi il faut dire que l'avarice n'est point, à parler simplement, le plus grave des péchés ». — On aura remarqué la portée de ce lumineux corps d'article, pour toutes les questions qui se rattachent à la comparaison des péchés entre eux. Il est aussi

d'une grande importance pour la question de la nature du péché; et nous y trouvons confirmé tout ce que nous avions dit plus haut, quand il s'est agi de cette question, si âprement discutée parmi les théologiens (cf. *1ª-2ªe*, q. 72, art. 1).

L'*ad primum* répond que « ces textes parlent de l'avarice, en raison du bien auquel l'appétit se soumet. Aussi bien, dans l'*Ecclésiastique*, le motif est donné : parce que l'*avare a son âme vénale*, c'est-à-dire qu'il expose son âme, ou sa vie, pour l'argent ; et il est ajouté que *tout vivant, il a projeté*, c'est-à-dire méprisé *ses entrailles*, dans le but de gagner de l'argent. Quant à Cicéron, il ajoute que c'est là le propre ou la marque d'*un esprit étroit*, de vouloir ainsi se soumettre à l'argent ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Augustin parle là de la cupidité en général selon qu'elle s'applique à n'importe quel bien corporel, et non selon qu'on l'entend spécialement de l'avarice. C'est qu'en effet, la cupidité de n'importe quel bien temporel est le poison de la charité, en tant que l'homme méprise le bien divin pour s'attacher au bien temporel ».

L'*ad tertium* déclare que « ce n'est point de la même manière que le péché contre le Saint-Esprit est inguérissable, et que l'avarice l'est aussi. Le péché contre le Saint-Esprit est inguérissable, en raison du mépris; parce que l'homme y méprise ou la miséricorde, ou la justice de Dieu, ou l'une quelconque des autres choses qui guérissent l'homme du péché. Et voilà pourquoi cette incurabilité appartient à la gravité du péché. L'avarice, au contraire, est incurable, en raison du défaut ou du manque et du besoin humain, dans lequel s'enfonce toujours plus la nature humaine; car, de ce que l'homme est davantage dans l'indigence ou dans la faiblesse, il a d'autant plus besoin du secours des choses extérieures, et, par suite, il tombe davantage dans l'avarice. Aussi bien, il ne résulte point, d'une telle incurabilité, que le péché soit plus grave; mais, d'une certaine manière, il en est plus périlleux ».

L'*ad quartum* dit que « l'avarice est comparée à l'idolâtrie, en raison d'une certaine ressemblance qu'elle a avec elle; en ce sens que comme l'idolâtre se soumet à une créature extérieure, de même aussi l'avare. Toutefois, ce n'est point de la

même manière. Car l'idolâtre se soumet à une créature extérieure pour lui rendre le culte divin; tandis que l'avare se soumet à la créature extérieure » et la laisse dominer sur lui, « par l'amour désordonné qui le porte à la désirer en vue de l'usage, non en vue d'un culte. Il n'est donc pas nécessaire que l'avarice ait une aussi grande gravité que l'idolâtrie ».

Ce péché qu'est l'avarice et dont nous avons précisé la gravité en même temps que la nature, quel est son caractère propre : est-il un péché spirituel, ou un péché charnel? — La réponse va nous être donnée à l'article qui suit.

Article VI.

Si l'avarice est un péché spirituel?

Trois objections veulent prouver que « l'avarice n'est pas un péché spirituel ». — La première observe que « les vices spirituels semblent avoir pour objet les biens spirituels. Or, la matière de l'avarice est constituée par les biens corporels, savoir les richesses extérieures. Donc l'avarice n'est pas un péché spirituel ». — La seconde objection déclare que « le péché spirituel se divise contre le péché charnel. Or, l'avarice semble être un péché charnel : elle suit, en effet, la corruption » ou l'altération « de la chair; comme on le voit dans les vieillards, qui, en raison de la dimunition de la nature charnelle » ou corporelle « tombent dans l'avarice. Donc l'avarice n'est pas un péché spirituel ». — La troisième objection dit que « le péché charnel est celui qui cause du désordre même dans le corps de l'homme; selon cette parole de l'Apôtre dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 18) : *Celui qui commet la fornication pèche contre son corps*. Or, l'avarice torture l'homme même corporellement; aussi saint Chrysostome, sur saint Marc, ch. V, compare l'avare au démoniaque, qui est torturé dans son corps. Donc l'avarice ne semble pas être un péché spirituel ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), compte l'avarice au nombre des péchés spirituels ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « les péchés consistent dans le mouvement affectif. Or, toutes les affections de l'âme, ou ses passions, se terminent aux délectations et aux tristesses; comme on le voit par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 3). D'autre part, les délectations se divisent en délectations charnelles ou en délectations spirituelles. Les délectations charnelles sont celles qui s'achèvent dans les sens de la chair, telles que les délectations de la table ou des sexes; les délectations spirituelles, au contraire, sont celles qui s'achèvent dans la seule perception de l'âme. On appellera donc péchés charnels, les péchés qui s'achèvent dans les délectations charnelles; et péchés spirituels, ceux qui s'achèvent dans les délectations spirituelles, sans délectation charnelle (cf. sur cette division, I^a-2^{ae}, q. 72, art. 2). Puis donc que l'avarice est de cette dernière sorte; car l'avare se délecte en ce qu'il se considère comme possesseur de richesses; il s'ensuit que l'avarice est un péché spirituel ».

L'*ad primum* explique que « l'avare ne cherche point, dans l'objet corporel, une délectation corporelle, mais seulement une délectation de l'âme; en ce sens qu'il se délecte à posséder les richesses. Et voilà pourquoi l'avarice n'est pas un péché charnel. Toutefois, en raison de son objet, elle occupe le milieu, entre les péchés purement spirituels, qui cherchent la délectation spirituelle dans les objets spirituels, comme l'orgueil porte sur l'excellence, et les péchés ou vices purement charnels, qui cherchent la délectation purement corporelle autour d'un objet corporel ».

L'*ad secundum* note que « le mouvement reçoit son espèce selon le terme d'arrivée et non selon le point de départ. Aussi bien le vice est dit charnel, du fait qu'il tend à la délectation charnelle, et non pas du fait qu'il procède d'un défaut ou d'un manque et d'un besoin de la chair ou du corps ».

L'*ad tertium* répond que « saint Chrysostome compare l'avare au démoniaque, non point parce qu'il est torturé dans

sa chair comme le démoniaque; mais parce qu'il se torture en sens inverse : car, de même que ce démoniaque, dont il est parlé en saint Marc, ch. v, se dépouillait » de tout; « de même l'avare se charge de richesses superflues ».

Après avoir étudié l'avarice en elle-même et sous sa raison propre de péché spécial, nous devons maintenant l'étudier sous sa raison de péché capital. Saint Thomas se demande, à ce sujet, deux choses : premièrement, si l'avarice est un vice capital; secondement, quelles sont ses filles. — La première de ces deux questions fait l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'avarice est un vice capital?

Trois objections veulent prouver que « l'avarice n'est pas un vice capital ». — La première arguë de ce que « l'avarice s'oppose à la libéralité comme au milieu » vertueux « et à la prodigalité comme à l'extrême » contraire. « Or, ni la libéralité n'est une vertu principale, ni la prodigalité n'est un vice capital. Donc, l'avarice, non plus, ne doit pas être assignée comme vice capital ». — La seconde objection rappelle que « comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 84, art. 3, 4), ces vices sont dits capitaux, qui ont des fins principales, auxquelles sont ordonnées les fins des autres vices. Or, ceci ne convient pas à l'avarice; car les richesses n'ont pas la raison de fin, mais plutôt de moyen ordonné à la fin, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 5). Donc l'avarice n'est pas un péché capital ». — La troisième objection est un texte de « saint Grégoire », qui « dit, dans ses *Morales* (liv. XV, ch. xxv, ou xvi, ou xii), que *l'avarice provient quelquefois de l'orgueil et quelquefois de la crainte. Tandis qu'en effet certains craignent de manquer des choses nécessaires à leurs dépenses, ils laissent leur esprit aller à l'avarice. Et d'autres, voulant apparaître puissants, sont portés à s'emparer du bien*

d'autrui. Donc l'avarice vient d'autres vices plutôt qu'elle n'est un vice capital de qui d'autres vices sortiraient. »

L'argument *sed contra* se réfère au même « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), place l'avarice parmi les vices capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit plus haut (ici même à l'obj. 2, se référant à la *I*ᵉ-*2*ᵉ, q. 84, art. 3, 4), un vice est appelé capital parce que d'autres viennent de lui selon la raison de fin : laquelle fin étant grandement désirable, sous le coup de son désir l'homme se porte à faire beaucoup de choses soit bonnes soit mauvaises. Or, la fin désirable au plus haut point est la béatitude ou la félicité, qui est la fin dernière de la vie humaine, ainsi qu'il a été vu plus haut (*I*ᵉ-*2*ᵉ, q. 1, art. 8). Il suit de là que plus une chose participe des conditions de la félicité, plus elle est désirable. Et, précisément, l'une des conditions de la félicité, est qu'on n'y ait plus besoin de rien ; sans quoi elle n'apaiserait point tout désir comme fin dernière. D'autre part, les richesses promettent au plus haut point qu'on ne manquera de rien ; comme le dit Boèce au livre III de la *Consolation* (prose III) ; et la raison en est, selon que l'explique Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. V, n. 14 ; de S. Th., leç. 9), que *nous usons des deniers comme d'un gage qui nous permet de tout avoir* ; de même, *l'Ecclésiaste* dit, ch. X (v. 19), qu'*à l'argent toutes choses obéissent*. Et c'est pour cela que l'avarice, qui consiste dans l'amour de l'argent, est un vice capital ».

L'*ad primum* présente une remarque très profonde, qui explique comment nous ne devons pas chercher un rapport de symétrie entre les vertus principales et les vices capitaux. C'est qu'en effet, « la vertu s'achève dans la raison, le vice, au contraire, se parfait selon l'inclination de l'appétit sensible. Or, ce n'est point au même genre de choses principales que se réfèrent la raison et l'appétit sensible. Il s'ensuit qu'il n'est point nécessaire qu'un vice principal s'oppose à une vertu principale. Et donc, quand bien même la libéralité ne soit pas une vertu principale, parce qu'elle ne porte point sur un bien principal de la raison, l'avarice cependant est un vice princi-

pal, parce qu'elle porte sur l'argent, qui a une certaine principalité, pour la raison qui a été dite (au corps de l'article). — Quant à la prodigalité, elle n'est point ordonnée à quelque fin qui soit principalement désirable ; mais plutôt elle semble procéder d'un défaut de la raison. Aussi bien Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 31 ; de S. Th., leç. 4), que le prodigue est plutôt vain que méchant ».

L'*ad secundum* accorde que « l'argent est ordonné à autre chose comme à sa fin ; mais cependant, en tant qu'il est utile à acquérir toutes les choses sensibles, il contient en quelque sorte virtuellement toutes choses. Et, à ce titre, il a une certaine ressemblance avec la félicité, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* répond que « rien n'empêche qu'un vice capital vienne quelquefois de plusieurs autres, ainsi qu'il a été dit (q. 36, art. 4, *ad 1um*) ; alors que cependant c'est de lui que d'autres vices viennent le plus souvent ».

L'avarice est un vice capital, parce que l'amour de l'argent, qui est son objet, semble porter avec lui la condition par excellence de la félicité, qui est d'avoir tout à souhait. — De ce vice capital, quelles seront les filles qui en dérivent ; c'est-à-dire les inclinations vicieuses qui ont leur source et leur excitant dans son inclination propre attachée à l'argent ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si les filles de l'avarice sont celles que l'on assigne ?

Nous verrons, par l'argument *sed contra*, que l'assignation dont il s'agit est due à saint Grégoire. L'énumération nous en est donnée en tête des cinq objections qui veulent prouver, en effet, que « les filles de l'avarice ne sont point celles que l'on assigne ; savoir : *la trahison, la fraude, la tromperie, les parjures, l'inquiétude, les violences, et l'endurcissement contre la miséricorde* ». — La première objection rappelle que « l'avarice

s'oppose à la libéralité, comme il a été dit (art. 3). Or, la trahison, la fraude et la tromperie s'opposent à la prudence ; les parjures, à la religion; l'inquiétude, à l'espérance, ou à la charité, qui se repose dans l'aimé; les violences, à la justice ; et la dureté, à la miséricorde. Donc ces sortes de vices n'appartiennent point à l'avarice ». — La seconde objection dit que « la trahison, la ruse et la tromperie semblent appartenir à la même chose, savoir à la déception du prochain. Donc il ne faut point les énumérer comme diverses filles de l'avarice ».— La troisième objection en appelle à « saint Isidore », qui « assigne neuf filles (*Questions sur le Deutéronome*, ch. XVI); savoir : *le mensonge, la fraude, le vol, le parjure, le désir des profits honteux, les faux témoignages, la violence, l'inhumanité, la rapacité*. Donc la première assignation des filles de l'avarice est insuffisante ». — La quatrième objection déclare qu' « Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 39, 40, 43; de S. Th., leç. 5), assigne de nombreux genres de vices comme appartenant à l'avarice, qu'il appelle du nom d'*illibéralité ;* et ce sont : *les parcimonieux : les serrés, les sordides, ceux qui manquent de libéralité dans leurs actions, ceux qui vivent de prostitution, les usuriers, les joueurs, ceux qui dépouillent les morts, les larrons*. Donc, il semble que la première énumération en question est insuffisante ». — La cinquième objection fait remarquer que « ce sont surtout les tyrans qui exercent la violence contre leurs sujets. Or, Aristote dit, au même endroit, que *nous n'appelons point illibéraux*, c'est-à-dire avares, *les tyrans qui désolent les cités et dépouillent les sanctuaires*. Donc, la violence ne doit point être assignée comme fille de l'avarice ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), assigne comme filles de l'avarice celles qui ont été énumérées ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « on appelle filles de l'avarice, les vices qui sortent d'elle, surtout en raison du désir de la fin. Or, parce que l'avarice est l'amour superflu d'avoir des richesses, elle excède en deux choses. Premièrement, quant au fait de retenir. Et, de ce chef, sort de

l'avarice *l'endurcissement contre la miséricorde;* en ce sens que le cœur de l'avare ne s'attendrit point par la miséricorde, pour subvenir aux miséreux à l'aide de ses richesses. — Secondement, il appartient à l'avarice d'excéder en prenant. Et, sous ce rapport, l'avarice peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon qu'elle est dans le cœur. Et, à ce titre, *l'inquiétude* sort de l'avarice, en tant que l'avarice jette l'homme dans la sollicitude et les soins superflus; car *l'avare n'est point rempli par l'argent*, comme il est dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. v (v. 9). — D'une autre manière, elle peut se considérer selon qu'elle est dans l'effet extérieur qu'elle produit. Et, de la sorte, en acquérant le bien d'autrui, elle use quelquefois de force, ce qui appartient aux *violences;* quelque autre fois, de ruse : laquelle sera la *tromperie*, si elle consiste en simples paroles : ou *le parjure*, si on y joint la confirmation du serment. Que si la ruse ou le dol se fait par œuvres, alors, au sujet des choses, on aura la *fraude;* et, au sujet, des personnes, *la trahison*, comme on le voit pour Judas, qui, par avarice, livra le Christ ».

L'*ad primum* explique qu' « il n'est point nécessaire que les filles d'un péché capital appartiennent au même genre de vice; parce que même les péchés d'un autre genre peuvent être ordonnés à la fin de tel vice déterminé. Autre chose, en effet, pour un péché, est d'avoir des filles; et autre chose, d'avoir des espèces ». — Retenons soigneusement cette distinction, pour bien entendre ce qui touche à la question de la filiation des péchés ou à celle de leur division en genres et en espèces.

L'*ad secundum* déclare que « ces trois choses » dont parlait l'objection, « se distinguent comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* dit que « ces neuf » autres filles empruntées à saint Isidore, « se ramènent aux sept dont il a été parlé. Et, en effet, le *mensonge* et le *faux témoignage* sont contenus sous la *tromperie;* car le faux témoignage est une certaine spécification du mensonge; comme aussi le *vol* est une certaine spécification de la *fraude :* aussi bien est-il contenu sous elle. *Le désir du*

gain honteux se rattache à l'*inquiétude*. Quant à la *rapacité*, elle est contenue sous la *violence*, étant l'une de ses espèces. Enfin, l'*inhumanité* est la même chose que l'*endurcissement contre la miséricorde* ».

L'*ad quartum* fait observer que « ces choses dont parle Aristote sont plutôt des espèces de l'illibéralité ou de l'avarice, que ses filles. L'homme, en effet, peut être dit illibéral ou avare, parce qu'il est en défaut par rapport à l'acte de donner ; et, s'il donne peu, on l'appelle *petit* ou *parcimonieux ;* s'il ne donne rien, on l'appelle *serré :* s'il ne donne qu'avec grande difficulté, on l'appelle *sordide*, mettant à très haut prix ce qui vaut peu. — D'autres fois, l'homme est appelé illibéral ou avare, parce qu'il excède en prenant. Et ceci se fait d'une double manière. D'abord, parce qu'on réalise des gains ou des profits honteux : soit en exerçant des œuvres viles ou serviles, *par des actions qui ne sont point libérales ;* soit parce qu'on tire profit d'actes vicieux, tels que la *prostitution*, ou autre chose de ce genre ; soit parce qu'on retire un gain de ce qui devrait être concédé gratuitement, comme les *usuriers ;* soit parce qu'on gagne *peu, avec beaucoup de travail* (Aristote, endroit précité, n. 40). — Ensuite, parce qu'on réalise des gains injustement : soit en faisant violence aux vivants, comme les *larrons ;* soit *en dépouillant les morts ;* soit en pillant ses propres amis, comme les *joueurs*. »

L'*ad quintum* dit que « comme la libéralité porte sur les petites sommes » ; car les grandes relèvent plutôt de la magnificence ; « de même, aussi » l'avarice ou « le contraire de la libéralité. Aussi bien les tyrans, qui, par la violence, enlèvent de grandes choses, ne sont pas appelés » avares ou « illibéraux, mais injustes ».

L'avarice s'opposait à la libéralité par défaut ; un autre vice, qui, par là-même s'opposera en sens contraire à l'avarice, s'oppose à la libéralité par excès. Il porte le nom de prodigalité. C'est de lui qu'il nous reste à traiter ; et il va faire l'objet de la question qui suit.

QUESTION CXIX

DE LA PRODIGALITÉ.

Cette question comprend trois articles :

1° Si la prodigalité s'oppose à l'avarice?
2° Si la prodigalité est un péché?
3° Si elle est un péché plus grave que l'avarice?

Article Premier.

Si la prodigalité s'oppose à l'avarice?

Trois objections veulent prouver que « la prodigalité ne s'oppose pas à l'avarice ». — La première arguë de ce que « les choses opposées ne peuvent pas se trouver simultanément dans un même sujet. Or, il en est qui sont prodigues et avares. Donc la prodigalité ne s'oppose pas à l'avarice ». Nous verrons, par la réponse même qui sera faite à cette objection, comment ou en quel sens un même sujet peut être simultanément avare et prodigue. — La seconde objection dit que « les choses opposées portent sur un même sujet »; c'est ainsi que les ténèbres et la clarté portent sur la lumière. « Or, l'avarice, selon qu'elle s'oppose à la libéralité, porte sur certaines passions qui affectent l'homme à l'endroit de l'argent. D'autre part, la prodigalité ne semble pas avoir pour objet certaines passions de l'âme; car le prodigue n'a point d'affection au sujet de l'argent ou de toute autre chose de ce genre. Donc la prodigalité ne s'oppose point à l'avarice ». — La troisième objection rappelle que « le péché tire principalement son espèce de la fin, ainsi qu'il a été vu plus haut (1^a-2^{ae}, q. 72, art. 3). Or, la prodigalité semble être toujours ordonnée à

quelque fin illicite, pour laquelle le prodigue dépense son bien, et surtout en vue des plaisirs; aussi bien est-il dit, en saint Luc, ch. xv (v. 13), au sujet de l'enfant prodigue, qu'*il dissipa sa substance en vivant d'une façon luxurieuse*. Donc il semble que la prodigalité s'oppose à l'intempérance et à l'insensibilité, plutôt qu'à l'avarice et à la libéralité ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui, au livre II (ch. VII, n. 4; de S. Th., leç. 8) et IV (ch. I, n. 3, 29; de S. Th., leç. 1, 3) de l'*Éthique*, donne la prodigalité comme opposée à la libéralité et au manque de libéralité, que nous appelons maintenant l'avarice ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « dans les choses de la morale, l'opposition des vices entre eux et à l'endroit de la vertu, se considère en raison de l'excès et du défaut. Or, c'est de diverses manières que l'avarice et la prodigalité diffèrent entre elles selon la raison d'excès et de défaut. Dans l'amour des richesses, en effet, l'avare excède, les aimant plus qu'il ne doit; le prodigue, au contraire, est en défaut, s'en préoccupant moins qu'il ne devrait. Quant aux actes extérieurs, la prodigalité a d'excéder dans le fait de donner, et d'être en défaut dans le fait d'acquérir et de retenir; tandis que l'avarice, au contraire, est en défaut pour donner, et excède dans le fait d'acquérir et de retenir. Par où l'on voit que la prodigalité s'oppose bien à l'avarice ».

L'*ad primum* déclare que « rien n'empêche que les choses opposées se trouvent en un même sujet sous des aspects divers; toutefois, une chose tire son nom de ce qui est principal en elle. Or, de même que dans la libéralité, qui tient le milieu, ce qu'il y a de principal est l'acte de donner, auquel sont ordonnés et le fait d'acquérir et celui de retenir; de même aussi l'avarice et la prodigalité se considèrent surtout en raison de l'acte de donner. Il suit de là que celui qui excède dans l'acte de donner est appelé prodigue; tandis que celui qui est en défaut, est appelé avare. Mais il arrive quelquefois que celui qui est en défaut pour l'acte de donner, n'excède cependant pas dans l'acte d'acquérir », et, par exemple, ne commet point d'injustice ou de vol à l'effet de s'enrichir, « comme le note

Aristote au livre IX de l'*Éthique* (ch. I, n. 38, 39; de S. Th., leç. 5). De même, aussi, il arrive quelquefois que quelqu'un excède dans l'acte de donner, ce qui fait qu'il est prodigue; et, avec cela, excède aussi dans l'acte d'acquérir. Chose qui peut se produire en raison de la nécessité : car ceux qui excèdent dans l'acte de donner, si leurs biens propres viennent à manquer, sont poussés à acquérir d'une façon indue; ce qui appartient à l'avarice. Ou, aussi, en raison d'un désordre de l'esprit et du cœur : dès là, en effet, qu'ils ne donnent point en vue du bien, méprisant la vertu, en quelque sorte, ils n'ont cure d'où qu'ils acquièrent et comment ils acquièrent. Et c'est ainsi qu'ils seront tout ensemble avares et prodigues; mais non sous le même rapport ». — Nous voyons excellemment, par cette réponse, comment, en effet, un même sujet peut, sous des rapports divers, être avare et prodigue, selon que déjà le corps d'article nous l'avait fait pressentir; mais cette même réponse nous a montré aussi ce qui proprement fait qu'un homme est dit avare ou prodigue : c'est quand il est en défaut ou quand il excède dans l'acte de donner; et voilà pourquoi, proprement, l'avarice est un vice par mode de défaut ou de manque; et la prodigalité, par mode d'excès.

L'*ad secundum* précise qu'au contraire « au sujet des passions de l'âme qui portent sur l'argent, la prodigalité est en défaut, non en excès », tandis que l'avarice est en excès, non en défaut.

L'*ad tertium* fait observer que « ce n'est point toujours en vue du plaisir, sur lequel porte la tempérance, que le prodigue excède dans l'acte de donner; c'est aussi, quelquefois, parce qu'il est ainsi disposé qu'il n'a cure des richesses; et, d'autres fois, pour d'autres motifs. Le plus souvent, cependant, les prodigues vont à l'intempérance : soit parce que habitués à dépenser sans compter pour les autres choses, ils n'hésitent point à dépenser aussi pour les choses voluptueuses auxquelles incline le plus la concupiscence de la chair; soit aussi que ne goûtant point le plaisir de la vertu, ils cherchent les plaisirs corporels. Et de là vient qu'Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 35; de S. Th., leç. 4), que *beaucoup de prodigues deviennent intempérants* ».

La prodigalité, qui, par un désintéressement trop grand à l'endroit des richesses, dépasse la mesure de la raison en les *prodiguant* au dehors, s'oppose, proprement, par mode d'excès, à l'avarice, qui reste en deçà de ce que la raison demande dans l'usage à faire des richesses, par un attachement trop grand à ces mêmes richesses. — Que l'avarice soit un péché, nous en avons déjà donné les raisons. Mais la prodigalité l'est-elle aussi ? C'est ce qu'il nous faut maintenant exposer dans tout son jour ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la prodigalité est un péché?

Trois objections veulent prouver que « la prodigalité n'est pas un péché ». — La première cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 10) : *La racine de tous les maux est la cupidité.* Or, la cupidité n'est point la racine de la prodigalité, qui lui est opposée. Donc la prodigalité n'est pas un mal ». — La seconde objection est encore un mot de « l'Apôtre », qui « dit, au même endroit (v. 17, 18) : *Ordonne aux riches de ce monde d'être faciles à donner, à communiquer.* Or, cela les prodigues le font au plus haut point. Donc la prodigalité n'est pas un péché ». — La troisième objection fait remarquer qu' « il appartient à la prodigalité d'abonder dans le fait de donner et d'être en défaut dans la sollicitude des richesses. Or, ceci convient le plus aux hommes parfaits qui accomplissent ce que le Seigneur dit en saint Matthieu, ch. VI (v. 34) : *N'ayez point de sollicitude pour le jour de demain;* et au chapitre XIX (v. 21 ; cf. S. Luc, ch. XVIII, v. 22) : *Vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres.* Donc la prodigalité n'est pas un péché ». — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de ces objections ; il est même permis de dire que c'est surtout à cause d'elles, et pour en donner l'explication, que saint Thomas a posé cet article.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « l'enfant prodi-

gue est blâmé de sa prodigalité, en saint Luc, ch. xv. (v. 11 et suiv.). »

Au corps de l'article, saint Thomas prend acte des explications données à l'article précédent. « Comme il a été dit, la prodigalité s'oppose à l'avarice selon une opposition d'excès et de défaut. D'autre part, chacun de ces extrêmes corrompt ou détruit le milieu de la vertu. Et puisque une chose est vicieuse et péché, du fait qu'elle corrompt le bien de la vertu, il demeure donc que la prodigalité est un péché ».

L'*ad primum* signale plusieurs explications du mot de l'Apôtre que citait l'objection. — « Il en est qui l'exposent, non de la cupidité actuelle, mais d'une certaine cupidité habituelle, qui est le foyer de la concupiscence, d'où viennent tous les péchés. — D'autres disent que l'Apôtre parle de la cupidité en général, par rapport à n'importe quel bien. Et, en ce sens, il est manifeste que même la prodigalité vient de la cupidité; le prodigue, en effet, souhaite d'obtenir d'une façon désordonnée un certain bien temporel : ou de plaire aux autres; ou, au moins, de satisfaire sa volonté en donnant » : l'on voit, que pour saint Thomas, même ces motifs ne suffisent pas à innocenter de péché l'acte humain, s'ils ne sont ordonnés par la raison. — Après avoir donné ces deux premières explications, saint Thomas reprend : « Si quelqu'un y prend soigneusement garde, l'Apôtre, dans le texte en question, parle, à la lettre, de la cupidité des richesses. Il avait dit, en effet, plus haut (v. 9) : *Ceux qui veulent devenir riches*, etc. Et, dans ce sens, l'avarice est dite être la racine de tous les maux : non parce que toujours tous les maux viennent de l'avarice; mais parce qu'il n'est aucun mal qui une fois ou l'autre ne vienne de l'avarice. Aussi bien, même la prodigalité vient de l'avarice quelquefois, tel celui qui prodigue ses biens avec l'intention de capter la faveur de quelqu'un de qui il espère des richesses ».

L'*ad secundum* déclare que « l'Apôtre avertit les riches de donner et de communiquer leurs biens avec facilité, selon qu'il convient. Chose que ne font point les prodigues; et, en effet, comme Aristote le dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. 1, n. 35 ; de S. Th., leç. 4), *leurs largesses ne sont point bonnes, ni en vue du*

bien, ni selon qu'il convient; mais quelquefois ils donnent beaucoup à ceux qui devraient être pauvres, comme les histrions ou les flatteurs, et aux bons ils ne donneraient rien ».

L'*ad tertium* explique que « l'excès de la prodigalité ne se prend pas principalement du côté de la quantité du don, mais plutôt en tant qu'elle dépasse ce qui doit être fait. Aussi bien, quelquefois celui qui a la vertu de libéralité donne plus que le prodigue, quand la chose est nécessaire. Et voilà pourquoi il faut dire que ceux qui dans le but de suivre le Christ donnent tous leurs biens et éloignent de leur esprit toute sollicitude à l'endroit des biens temporels, ceux-là ne sont point des prodigues, mais les tenants parfaits de la vertu de libéralité ».

La prodigalité est un péché, à n'en pas douter. Mais quelle est la gravité de ce péché, surtout si on le compare au péché qu'est l'avarice : lequel des deux est le plus grave? C'est ce qu'il nous reste à examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice?

Trois objections veulent prouver que « la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice ». — La première dit que « par l'avarice, l'homme nuit au prochain, à qui il ne communique pas ses biens; par la prodigalité, au contraire, il se nuit à lui-même : Aristote dit, en effet, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. I), que *la destruction des richesses, par lesquelles l'homme vit, est comme une perte de son être.* Or, celui qui se nuit à lui-même pèche plus grièvement; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIV (v. 5) : *Celui qui est mauvais pour lui-même, à qui sera-t-il bon?* Donc la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice ». — La seconde objection déclare que « le désordre qui se produit avec une certaine condition louable est chose moins vicieuse. Or, le désordre de l'avarice est quelquefois avec une certaine condition louable; comme on le voit pour ceux qui ne veulent point dépenser ce qui est à eux

ni prendre ce qui est aux autres. La prodigalité, au contraire, est un désordre qui se produit avec une condition blâmable : aussi bien *attribuons-nous la prodigalité aux hommes intempérants*, comme le dit Aristote au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 3 ; de S. Th., leç. I). Donc la prodigalité est un vice plus grave que l'avarice ». — La troisième objection arguë de ce que « la prudence est la vertu principale entre toutes les vertus morales, comme il a été dit plus haut (q. 56, art. 1, *ad 1um* ; *1a-2ae*, q. 61, art. 2, *ad 1um*). Or, la prodigalité s'oppose à la prudence plus que l'avarice. Il est dit, en effet, au livre des *Proverbes*, ch. XXI (v. 20) : *Un précieux trésor, de l'huile est dans la maison du juste ; et l'homme insensé le dissipe ;* et Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 31 ; leç. 4), que *c'est d'un insensé de donner sans compter et de ne pas acquérir*. Donc la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice ».

L'argument *sed contra* cite un autre texte d' « Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (même endroit) », où il est « dit que *le prodigue semble être meilleur que l'avare* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la prodigalité, considérée en elle-même, est un moindre péché que l'avarice. Et cela, pour une triple raison. — D'abord, parce que l'avarice diffère davantage de la vertu opposée. Il appartient, en effet, davantage, au libéral, de donner, en quoi le prodigue excède, que de recevoir et de garder, en quoi excède l'avare. — Secondement, parce que *le prodigue est utile à beaucoup*, à qui il donne ; *tandis que l'avare n'est utile à personne, non pas même à lui*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 32 ; de S. Th., leç. 4). — Troisièmement, parce que la prodigalité se guérit facilement : et par cela qu'elle diminue avec l'âge et la vieillesse qui est contraire à la prodigalité ; et par cela qu'elle arrive facilement à l'indigence, alors qu'elle dépense beaucoup inutilement, et, ainsi, le prodigue devenu pauvre, ne peut plus excéder en donnant ; et aussi parce que facilement elle arrive à la vertu » contraire, « à cause de la ressemblance qu'elle a avec elle. — L'avarice, au contraire, est difficilement guérissable, pour la raison donnée plus haut » (q. 118, art. 5, *ad 3um*).

L'*ad primum* déclare que « la différence du prodigue et de l'avare ne se prend pas en raison de ce qui est pécher contre soi-même ou pécher contre les autres. Car le prodigue pèche contre lui-même, alors qu'il dissipe les biens qui devraient le faire vivre; et il pèche aussi contre les autres, dissipant les biens avec lesquels il devrait pourvoir à leurs besoins. Et ceci apparaît surtout dans les clercs, qui sont les dispensateurs des biens de l'Église, lesquels appartiennent aux pauvres, qu'il frustre alors qu'il dépense ces biens-là par mode de prodigalité. Pareillement, aussi, l'avare pèche contre les autres, en tant qu'il reste en défaut pour donner : et il pèche encore contre lui-même, en tant qu'il ne fait point pour lui les dépenses qu'il faudrait; aussi bien il est dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. VI (v. 2) : *L'homme à qui Dieu a accordé les richesses, sans lui accorder le pouvoir d'en vivre.* Toutefois, en tout cela, le prodigue l'emporte » sur l'avare, dans la raison de bonté ; « car il nuit à soi et aux autres, en telle manière cependant qu'il est utile à quelques-uns; tandis que l'avare n'est utile ni à soi ni aux autres, n'osant pas user de ces biens, même pour sa propre utilité ».

L'*ad secundum* fait observer que « lorsque nous parlons communément de vices, nous en jugeons selon leurs raisons propres. C'est ainsi qu'au sujet de la prodigalité, nous considérons qu'elle consume d'une façon superflue et excessive les richesses; et, au sujet de l'avarice, qu'elle les conserve démesurément. Quant au fait que quelqu'un consume ses richesses d'une manière excessive, pour une raison d'intempérance, cela implique déjà plusieurs péchés ensemble; d'où il suit que de tels prodigues sont pires » que les prodigues tout court, « ainsi qu'il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n. 4; de S. Th., leç. I). D'autre part, si l'avare s'abstient de prendre ce qui est aux autres, bien qu'en soi cette chose paraisse louable, cependant, en raison du motif ou de la cause qui fait agir ainsi, elle devient blâmable, alors que s'il s'abstient de prendre ce qui est aux autres, c'est pour n'être pas forcé de donner ensuite ».

L'*ad tertium* dit que « tous les vices sont opposés à la prudence, comme aussi toutes les vertus sont dirigées par elle. Et

il suit de là qu'un vice, par cela même qu'il s'oppose à la seule prudence, est tenu pour plus léger ». — Nous voyons, par cette dernière réponse de saint Thomas, que les vices opposés à la prudence se retrouvent toujours, bien qu'à des degrés divers, dans les vices opposés aux autres vertus : comme les actes de la vertu de prudence se retrouvent aussi dans tous les actes des autres vertus. Et c'est pourquoi tout vice opposé à quelque autre vertu, est, du même coup, opposé à la prudence ; mais non inversement. Aussi bien ceux qui ne sont opposés qu'à la seule prudence, quelque graves qu'ils soient d'ailleurs, le sont moins que s'ils se trouvent joints, avec le même degré de gravité, à d'autres péchés ou à d'autres vices.

La vertu de libéralité, que nous venons d'étudier en elle-même et dans les vices qui lui sont opposés, devait être la dernière des parties potentielles de la justice particulière.

Avec elle et par elle s'achève la parfaite économie de la vie morale dans les rapports de l'homme avec autrui. La justice stricte particulière rendait parfaits ces rapports selon qu'ils impliquent le maintien ou le rétablissement de l'égalité entre les divers hommes sur les bases du droit légal ou contractuel. Les parties potentielles de cette vertu devaient les rendre parfaits selon qu'ils disent une harmonie de bonne volonté, s'appliquant : ou bien à acquitter, du mieux possible, une dette dont la nature est de ne pouvoir être jamais acquittée pleinement ; ou bien à payer, par sentiment d'honnêteté morale, certaines dettes accessoires, qui, sans pouvoir être exigées en justice, concourent excellemment à la pleine beauté des rapports sociaux parmi les hommes. Au premier groupe de ces vertus potentielles, appartenaient : la religion, perfectionnant l'homme dans ses rapports avec Dieu ; la piété, le perfectionnant dans ses rapports avec les parents ou la patrie ; l'observance, le perfectionnant dans ses rapports avec tous ceux que distingue quelque excellence, que ce soit l'excellence de la vertu, ou celle du commandement et de la supériorité. Dans le second groupe, étaient : la gratitude ou la reconnaissance à l'endroit des bienfaiteurs ; la vengeance, à l'endroit des

malfaiteurs ; puis, la vérité, l'amitié et la libéralité, à l'égard de tous. — Dans la mesure où ces vertus diverses président à la vie morale d'un être humain, dans cette mesure-là on a la perfection de la vie morale sociale.

Mais, précisément, pour que toutes ces vertus soient ce qu'elles doivent être et qu'elles aient, dans la vie morale humaine, leur plein et parfait éclat, il nous reste à parler encore d'une dernière vertu qui ne saurait être trop remarquée et qui est d'une importance extrême. C'est qu'en effet à côté, et au-dessus de la justice particulière, se trouve, nous le savons, une autre justice, qui s'appelle la justice générale ou légale. Nous en avons dit plus haut la nature, le rôle et l'excellence (cf. q. 58, art. 5-8). Or, cette justice générale ou légale, qui commande elle-même en quelque sorte à toutes les parties de l'autre justice, requiert à son tour une dernière vertu qui assure sa tâche et qui soit la ressource dernière et suprême de tout dans l'ordre de la justice. Cette vertu n'a pas de nom bien marqué ou bien distinct dans nos langues, autres que la langue grecque. En grec, en effet, et dans ce merveilleux tableau des vertus morales qui constituent les livres de l'*Éthique* d'Aristote, elle a, en même temps que sa place très marquée, son nom aussi parfaitement distinct. Elle s'appelle ἐπιείκεια ; et cela veut dire : la mesure, l'équité, le sens de la justice ou du juste. N'ayant pas de mot unique qui traduise toutes ces nuances, nous garderons le mot grec lui-même ; et nous appellerons la vertu dont il s'agit, l'*épikie*. C'est d'elle que nous devons maintenant nous occuper. Elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXX

DE L'ÉPIKIE

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'épikie est une vertu?
2° Si elle est une partie de la justice?

Article Premier.

Si l'épikie est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « l'épikie n'est pas une vertu ». — La première déclare qu' « aucune vertu n'enlève une autre vertu. Or, l'épikie enlève d'autres vertus; car elle enlève ce qui est juste selon la loi ; et elle semble s'opposer à la sévérité. Donc l'épikie n'est pas une vertu ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Vraie religion* (ch. xxxi) : *Dans ces sortes de lois temporelles, bien que les hommes puissent en juger quand ils les font, après qu'elles ont été faites et mises en vigueur, il ne sera plus permis au juge d'en juger, mais il devra juger d'après elles.* Or, celui qui pratique l'épikie semble juger de la loi, alors qu'il estime qu'elle ne doit pas être observée en tel cas particulier. Donc l'épikie est un vice plutôt qu'une vertu ». — La troisième objection fait remarquer qu' « il semble appartenir à l'épikie, qu'on prenne garde à l'intention du législateur; comme Aristote le dit au livre V de l'*Éthique* (ch. x, n. 5; de S. Th., leç. 16). Or, interpréter l'intention du législateur appartient seulement au prince; aussi bien l'Empereur dit, dans le Code, *des Lois et des Constitutions des Princes : Il n'appartient*

qu'à nous seuls de considérer l'interprétation qui s'interpose entre l'équité et le droit. Donc l'acte de l'épikie est illicite. Et, par suite, l'épikie n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « Aristote, au livre V de l'*Éthique* (endroit précité, n. 8), en fait une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut, quand il était question des lois (1^{a}-2^{ae}, q. 96, art. 6), parce que les actes humains consistent en des choses particulières contingentes qui peuvent varier à l'infini, il n'a pas été possible d'établir une règle de loi qui s'applique dans tous les cas ; mais les législateurs prennent garde à ce qui arrive le plus souvent et portent leur loi dans ce sens : loi que cependant on ne pourrait observer en certains cas, sans aller contre l'équité de la justice, et contre le bien commun, que la loi se propose. C'est ainsi que la loi a statué que les dépôts doivent être rendus, parce que, dans la plupart des cas, c'est chose juste; il arrive cependant que parfois c'est chose nuisible : tel le cas d'un fou furieux qui aurait confié un glaive en dépôt, et qui le redemanderait dans son état de folie; ou encore celui d'un homme qui redemanderait son dépôt pour combattre la patrie. Dans ces cas et dans tous les cas semblables, ce serait un mal de suivre la loi marquée; et c'est un bien de suivre, en laissant les paroles ou le texte de la loi, ce que demande la raison de justice et l'utilité commune. Or, c'est à cela qu'est ordonnée l'*épikie*, appelée chez nous l'*équité*. Par où l'on voit que l'épikie est une vertu ».

L'*ad primum* fait observer que « celui qui pratique l'épikie ne laisse point le juste pur et simple, mais le juste déterminé par la loi. — Son acte non plus ne s'oppose point à la sévérité, qui suit la vérité de la loi quand il le faut; mais suivre les paroles de la loi, quand il ne le faut pas, serait chose vicieuse. Aussi bien il est dit dans le Code, *des Lois et des Constitutions des Princes : Il n'est pas douteux que celui-là agit contre la loi, qui s'en tenant aux paroles de la loi, va contre la volonté de la loi* ».

L'*ad secundum* déclare que « celui-là juge de la loi, qui dit que la loi a été mal faite. Mais celui qui dit que la loi ne doit pas être observée en tel cas particulier, ne juge pas de la loi

elle-même; il juge seulement d'un cas particulier qui se présente ».

L'*ad tertium* dit que « l'interprétation a lieu quand il y a doute; et, dans ces cas, il n'est point permis de s'écarter des paroles de la loi sans la détermination du prince » ou de celui qui en a la garde. « Mais, dans les cas manifestes, ce n'est point d'interprétation, mais d'exécution, qu'il est besoin ».

Ainsi donc l'épikie est une vertu, dont le rôle est d'incliner la volonté et de la disposer à se porter comme il convient où se trouve la raison de justice, malgré l'obstacle apparent d'un texte de loi qui est formulé en sens contraire. — De cette vertu, quelle sera la place dans l'ensemble des vertus : à quelle vertu se rattache-t-elle; faut-il dire qu'elle est une partie de la justice? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'épikie est une partie de la justice?

Trois objections veulent prouver que « l'épikie n'est pas une partie de la justice ». — La première fait observer que « comme on le voit par ce qui a été déjà dit (q. 58, art. 7), il est une double justice : l'une, particulière; et l'autre, légale. Or, l'épikie n'est pas une partie de la justice particulière; car elle s'étend à toutes les vertus, comme aussi la justice légale. Semblablement, elle n'est pas une partie de la justice légale; car elle agit en dehors de ce qui est déterminé par la loi. Donc il semble que l'épikie n'est pas une partie de la justice ». — La seconde objection dit qu' « une vertu plus importante n'est pas assignée comme partie à une vertu moins importante; car aux vertus cardinales, comme étant principales, sont assignées à titre de parties les vertus secondaires. Or, l'épikie semble avoir davantage la raison de vertu principale que la justice n'a cette raison-là; comme son nom même l'indique : ce nom est composé, en effet, d'ἐπί, qui veut dire *sur*, et de δίκαιον, qui veut dire *juste*.

Donc l'épikie n'est pas une partie de la justice ». — La troisième objection déclare que « l'épikie semble être la même chose que la modestie. Car, dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. IV (v. 5), où il est dit : *Que votre modestie soit connue de tous les hommes*, le grec a le mot ἐπιείκεια. Or, d'après Cicéron (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIV), la modestie est une partie de la tempérance. Donc l'épikie n'est pas une partie de la justice ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « au livre V de l'*Éthique* (ch. x, n. 2, 3, 6; de S. Th., leç. 16), dit que l'*objet de l'épikie est un certain juste* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle en quelques mots ce qu'il faut savoir ici de la doctrine relative aux parties qui sont assignées à telle ou telle vertu. « Comme il a été dit plus haut (q. 48), une vertu a trois sortes de parties ; savoir : les parties subjectives, intégrales et quasi potentielles. Les parties subjectives sont celles qui reçoivent d'une façon essentielle l'attribution du tout, et qui sont elles-mêmes en moins ; chose qui se peut produire d'une double manière : quelquefois, en effet, une chose se dit de plusieurs selon une même raison, comme le genre *animal* se dit du cheval et du bœuf » qui sont ses espèces; « d'autres fois, la chose se dit par avant et après, comme l'*être* qui se dit d'abord de la substance et ensuite de l'accident. Or, l'épikie est une partie de la justice communément dite, comme *étant une certaine justice*, ainsi que le dit Aristote, au livre V de l'*Éthique* (endroit précité, n. 8). Il suit de là que l'épikie est une partie subjective de la justice. Et la justice se dit de l'épikie avant de se dire même de la justice légale; car la justice légale est dirigée ou corrigée selon l'épikie. Aussi bien l'épikie est comme la règle supérieure des actes humains ». — Elle est la vertu du droit naturel, comme la justice légale est la vertu générale du droit légal.

L'*ad primum* complète cette doctrine, déjà si intéressante. « L'épikie, enseigne saint Thomas, correspond proprement à la justice légale; et d'une certaine manière elle est contenue sous elle, en même temps que d'une autre manière elle la contient et la dépasse. Si, en effet, on appelle justice légale, celle qui obéit à la loi, soit quant aux paroles de la loi, soit quant

à l'intention du législateur, qui est ce qu'il y a de principal, dans ce cas l'épikie est une partie de la justice légale. Si, au contraire, on appelle justice légale celle-là seulement qui obéit à la loi selon les paroles de la loi, dans ce cas l'épikie n'est pas une partie de la justice légale, mais une partie de la justice en général, qui se divise contre la justice légale, comme la débordant et la dépassant » : c'est alors, selon qu'il a été dit au corps de l'article, la partie supérieure de la justice, qui a pour mission ou pour objet de trancher conformément au droit naturel tout conflit ou toute difficulté qui pourrait naître de la stricte observance du texte de la loi.

L'*ad secundum* confirme cette remarque. « Comme Aristote le dit, au livre V de l'*Éthique* (endroit précité, n. 2, 6), l'épikie est *meilleure qu'une certaine justice*, savoir que la justice légale, qui garde ou observe les paroles de la loi. Toutefois, parce qu'elle-même est une certaine justice, elle n'est point meilleure que toute justice ». Elle est seulement ce qu'il y a de meilleur ou de plus excellent et de principal dans tout l'ordre de la justice.

L'*ad tertium* explique qu' « il appartient à l'épikie d'être une certaine mesure, savoir par rapport à l'observance du texte de la loi. Mais la modestie qui est assignée comme partie de la tempérance, est la mesure qui s'applique à l'extérieur de la vie de l'homme, savoir à sa démarche, à sa mise, à sa tenue et autres choses de ce genre. Il se peut toutefois que le mot d'épikie, chez les Grecs, s'applique, par une sorte de similitude, à tout ce qui dit une certaine mesure » ou un certain tempérament et une certaine modération ».

L'épikie, au sens strict et premier, ou selon qu'on la dit des choses de la justice, est donc une certaine justice, qui a pour objet propre d'incliner la volonté de l'homme à suivre toujours ce que l'équité naturelle requiert lorsqu'il peut y avoir conflit entre le droit naturel et le droit positif ou légal. C'est la sauvegarde suprême de la justice, au point le plus délicat et le plus essentiel, alors qu'une observance étroite et mal entendue d'un texte de loi ferait qu'on agirait contre les droits impres-

criptibles de la plus élémentaire équité. On voit la place de cette vertu dans tout l'ordre de la justice. Aussi bien saint Thomas ne pouvait-il mieux couronner son traité de la justice et de ses parties, qu'en nous donnant, comme il vient de le faire, la notion exacte de cette grande vertu.

La vertu de justice étant l'une des grandes vertus cardinales, et même, en mettant à part la vertu de prudence, la plus grande des vertus cardinales, il ne se pouvait pas qu'elle n'eût, lui correspondant, pour la parfaire, dans l'ordre surnaturel et divin, un des sept dons du Saint-Esprit. Ce don est celui de piété. Nous devons maintenant nous en occuper; et c'est ce que va faire saint Thomas dans la question suivante.

QUESTION CXXI

DU DON DE PIÉTÉ

Cette question comprend deux articles :

1° Si la piété est un don du Saint-Esprit?
2° Qu'est-ce qui lui correspond dans les béatitudes et les fruits.

Article Premier.

Si la piété est un don?

Trois objections veulent prouver que « la piété n'est pas un don ». — La première déclare que « les dons diffèrent des vertus, ainsi qu'il a été vu plus haut (1^a-2^{ae}, q. 68, art. 1). Or, la piété est l'une des vertus, comme il a été vu plus haut (q. 101, art. 3). Donc la piété n'est pas un don ». — La seconde objection fait remarquer que « les dons sont plus excellents que les vertus, surtout que les vertus morales, comme il a été vu plus haut (1^a-2^{ae}, q. 68, art. 8). Or, parmi les parties de la justice, la religion l'emporte sur la piété. Si donc une partie de la justice devait être assignée comme don, ce serait la religion plutôt que la piété ». — La troisième objection rappelle que « les dons demeurent dans la Patrie, et les actes des dons, comme il a été vu plus haut (endroit précité, art 6). Or, l'acte de la piété ne peut pas demeurer dans la Patrie. Saint Grégoire dit, en effet, au livre I des *Morales* (ch. XXXII ou XV), que *la piété remplit les entrailles du cœur des œuvres de la miséricorde:* elle ne sera donc point dans la Patrie, où ne se trouvera aucune misère. Donc la piété n'est pas un don ».

L'argument *sed contra* se réfère à l'autorité d'Isaïe, ch. XI (v. 2), où la piété est mise au nombre des dons.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (*Ia-IIae*, q. 68, art. 1 et suiv.; q. 69, art. 1), les dons du Saint-Esprit sont de certaines dispositions habituelles de l'âme qui la rendent prompte à revoir la motion de l'Esprit-Saint. Or, entre autres choses, le Saint-Esprit nous meut à ce que nous ayons pour Dieu une certaine affection filiale; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 15) : *Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants, en qui nous nous écrions : Abba! Père!* Et parce qu'il appartient proprement à la piété de *rendre au père les devoirs et le culte* qu'on lui doit (Cicéron, *Rhétorique*, liv. II, ch. LII), il s'ensuit que la piété par laquelle nous rendons à Dieu, comme au Père, notre culte et nos devoirs par l'action de l'Esprit-Saint, est un don du Saint-Esprit ». — Nous pouvons déjà voir, à la lumière de ce corps d'article, la nature et le rôle et l'excellence du don de piété. Les réponses aux objections vont compléter encore cette admirable doctrine.

L'*ad primum* fait observer que « la piété qui rend au père charnel les devoirs et le culte qu'on lui doit est une vertu; mais la piété qui est un don, rend ces devoirs et ce culte à Dieu, comme au Père » des enfants d'adoption, que nous sommes par sa grâce.

L'*ad secundum* dit que « rendre un culte à Dieu comme au Créateur » de toutes choses, « ce que fait la religion, est chose plus excellente que de rendre un culte au père charnel, ce que fait la vertu de piété. Mais rendre un culte à Dieu, comme au Père » de ses enfants d'adoption par la grâce, « est encore chose plus excellente que de rendre un culte à Dieu, comme au Créateur et au Maître ou Seigneur. Et voilà pourquoi la religion l'emporte sur la vertu de piété; mais le don de piété l'emporte sur la vertu de religion ».

L'*ad tertium* explique que « par la vertu de piété, l'homme rend ses devoirs et son culte non seulement au père charnel, mais aussi à tous ceux qui lui sont joints par le lien du sang, en raison de quoi ils appartiennent au père; et de même aussi le don de piété rend son culte et ses devoirs non seulement à Dieu, mais à tous les hommes en tant qu'ils appartiennent à

Dieu », étant tous ou pouvant être ses enfants d'adoption par la grâce. « Aussi bien est-ce à la piété, don du Saint-Esprit, qu'il appartient d'honorer les saints; *de ne pas contredire à l'Écriture Sainte, soit qu'on l'entende, soit qu'on ne l'entende pas*, comme le dit saint Augustin, au livre II de la *Doctrine chrétienne* (ch. VII). C'est elle aussi qui par voie de conséquence subvient à ceux qui sont dans la misère. Et bien que cet acte ne doive plus avoir lieu dans la Patrie, surtout après le jour du jugement, aura toujours lieu cependant l'acte principal de la piété, qui est de révérer Dieu d'un mouvement de piété filiale, chose qui se produira alors dans toute sa perfection, selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. V (v. 5) : *Voilà comment ils ont été comptés parmi les enfants de Dieu*. Demeurera aussi le mutuel honneur des saints entre eux. Mais maintenant, et jusqu'au jour du jugement, les saints ont aussi pitié de ceux qui vivent dans les misères de cette vie ».

On le voit : le don de piété est ce qui assure et fait s'épanouir dans toute sa perfection l'harmonie des rapports de famille dans la grande famille divine que constituent avec Dieu, leur Père, tous les saints devenus ou appelés à devenir enfants de Dieu par l'adoption de la grâce. Ce qu'est la vertu de piété dans la famille humaine, famille au sens strict de la maison paternelle, ou famille au sens plus étendu de patrie, le don de piété l'est dans la famille divine. C'est par lui que les anges et les saints traitent avec Dieu comme avec un Père, et qu'ils traitent aussi entre eux comme avec les enfants du même Père, soit ici sur cette terre, soit plus tard et éternellement dans le ciel. Nous comprenons aisément, après ce lumineux exposé, dans quel sens supérieur est employé le mot *piété*, quand on l'applique, dans la langue chrétienne, aux choses de Dieu et des saints. Ce n'est plus de la simple vertu de piété qu'il s'agit, ou de la vertu d'observance, qui, du reste, au sens strict ne s'appliqueraient point aux choses de Dieu, relevant, proprement, de la vertu de religion ; mais d'une disposition affective habituelle, qui domine tout ensemble et la vertu de religion, et la vertu stricte de justice, et toutes les autres parties poten-

tielles de cette vertu, dont nous avons pu parler comme destinées à perfectionner les rapports des hommes entre eux. Le don de piété présuppose assurément toutes ces vertus ; mais il apporte un quelque chose de nouveau et de transcendant qu'aucune de ces vertus ne peut donner, et qui, sous l'action de l'Esprit-Saint, seul à même d'avoir dans toute leur perfection les sentiments affectifs qui conviennent au sein de la famille divine, permet à toute créature angélique ou humaine de traiter avec Dieu et entre elles selon que le demande la sublime dignité et prérogative de membre d'une telle famille. Quelle merveille que ce don de piété ! Et quelle distance infinie devra exister toujours entre ceux qui le possèdent et par lui s'abandonnent totalement à l'action de l'Esprit-Saint unissant ainsi entre eux et avec Dieu leur Père tous les membres de la famille divine, et ceux qui n'ont point de part à cette vie, — auraient-ils d'ailleurs, par impossible, même dans la plus absolue perfection, toutes les vertus que ce don est appelé à rehausser.

Après nous avoir dit ce qu'est le don de piété, saint Thomas se demande quelle est parmi les béatitudes celle qui lui correspond. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si au don de piété correspond la seconde béatitude, savoir : Bienheureux les doux.

Trois objections veulent prouver que « ne correspond point, au don de piété, la seconde béatitude ; savoir : *heureux les doux* ». — La première dit que « la piété est un don, répondant à la justice. Or, à la justice appartient plutot la quatrième béatitude, qui est : *Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice :* ou encore la cinquième, *Heureux les miséricordieux*, parce que, comme il a été dit (art. préc., *ad 3um*), les œuvres de miséricorde appartiennent à la piété (cf. q. 101, art. 1,

ad 2um; art. 4, *ad 3um*). Donc la seconde béatitude ne correspond point au don de piété ». — La seconde objection fait observer que « le don de piété est dirigé par le don de science, ajouté dans l'énumération des dons par Isaïe, ch. XI (v. 2). Or, ce qui dirige et ce qui est dirigé s'étendent à la même chose. Puis donc qu'à la science appartient la troisième béatitude; savoir : *Heureux ceux qui pleurent*, il semble que la seconde béatitude n'appartient pas à la piété ». — La troisième objection déclare que « les fruits correspondent aux béatitudes et aux dons, comme il a été vu plus haut (*1a-2ae*, q. 70, art 2). Or, parmi les fruits, la bonté et la bénignité semblent davantage convenir avec la piété, que la mansuétude, laquelle appartient à la douceur. Donc la seconde béatitude ne correspond point au don de piété ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Sermon sur la Montagne* (liv. I, ch. IV) : *La piété convient aux doux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « dans l'adaptation des béatitudes aux dons, une double convenance peut être observée. — L'une est selon la raison de l'ordre; et c'est celle que saint Augustin semble avoir suivie. Aussi bien il attribue la première béatitude au dernier don, qui est celui de la crainte; la seconde, savoir : *Heureux les doux*, il l'attribue au don de piété; et ainsi de suite pour les autres. — Une autre convenance peut être considérée selon la raison propre du don et de la béatitude. De ce chef, il faudrait adapter les béatitudes aux dons, selon les objets et les actes. Et, alors, à la piété correspondrait plutôt la quatrième et la cinquième béatitude, que la seconde. Toutefois, la seconde a même ainsi une certaine convenance avec la piété, en ce sens que par la mansuétude sont enlevés les empêchements des actes de la piété ».

« Et, par là, déclare saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Selon la propriété des béatitudes et des dons, il faut que la même béatitude corresponde à la science et à la piété. Mais selon la raison de

l'ordre » ou de l'énumération, « diverses béatitudes leur sont adaptées, en tenant compte cependant d'une certaine convenance, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* dit que « la bonté et la bénignité dans les fruits, peuvent être attribuées directement à la piété ; la mansuétude, au contraire, lui est attribuée indirectement, selon qu'elle enlève les empêchements des actes de la piété, ainsi qu'il a été dit ».

Et avec cette question du don de piété s'achève pour nous ce qui avait trait aux habitus concernant la justice. — Il ne nous reste plus, pour clore tout le traité, qu'à dire un mot des préceptes relatifs à cette vertu. Ces préceptes, nous l'allons voir, ne sont pas autres que ceux du Décalogue. Nous avons déjà traité du Décalogue en lui-même, quand il s'est agi de la loi ancienne (I^a-2^{ae}, q. 100). Mais nous l'étudiions alors sous sa raison de loi promulguée par Dieu. Ici, présupposant tout ce qui a été déjà dit du Décalogue sous ce jour, nous devons le considérer, en tant qu'il se rapporte proprement à la vertu de justice. — Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXII

DES PRÉCEPTES DE LA JUSTICE

Cette question comprend six articles :

1° Si les préceptes du Décalogue sont des préceptes de la justice ?
2° Du premier précepte du Décalogue.
3° Du second.
4° Du troisième.
5° Du quatrième.
6° Des six autres.

Article Premier.

Si les préceptes du Décalogue sont des préceptes de la justice?

Quatre objections veulent prouver que « les préceptes du Décalogue ne sont point des préceptes de la justice ». — La première déclare que « *l'intention du législateur est de faire des citoyens vertueux* selon tout genre de vertu, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. 1, n. 15 ; de S. Th., leç. 1) ; aussi bien est-il dit aussi au livre V de l'*Éthique* (ch. 1, n. 14 ; de S. Th., leç. 2), que *les préceptes de la loi portent sur tous les actes de toutes les vertus*. Or, les préceptes du Décalogue sont les premiers principes de toute la loi divine. Donc les préceptes du Décalogue n'appartiennent pas à la seule justice ». Cette première objection nous fait voir immédiatement le vrai sens et la portée de la question actuelle. Il s'agit vraiment de savoir si tous les préceptes du Décalogue sont des préceptes regardant la vertu de justice et ne regardant que cette vertu.— La seconde objection dit qu' « à la justice semblent appartenir surtout les préceptes judiciaires », comme le nom même l'in-

dique; « lesquels se divisent contre les préceptes moraux, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªe*, q. 99, art. 4). Or, les préceptes du Décalogue sont des préceptes moraux, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (endroit précité, q. 100, art. 3). Donc les préceptes du Décalogue ne sont point des préceptes de la justice ». — La troisième objection remarque que « la loi livre surtout des préceptes pour les actes de la justice qui touchent au bien commun : tels les offices publics, et autres choses de ce genre. Or, il n'est fait aucune mention de cela dans les préceptes du Décalogue. Donc il semble que les préceptes du Décalogue n'appartiennent point proprement à la justice ». — La quatrième objection rappelle que « les préceptes du Décalogue se distinguent en deux tables, selon l'amour de Dieu et du prochain, qui appartiennent à la vertu de charité. Donc les préceptes du Décalogue appartiennent plutôt à la charité qu'à la justice ».

L'argument *sed contra* oppose que « la justice seule apparaît être la vertu par laquelle nous sommes ordonnés à autrui. Or, par tous les préceptes du Décalogue nous sommes ordonnés à autrui; comme on le voit en les parcourant un par un. Donc tous les préceptes du Décalogue appartiennent à la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas, supposant toute la doctrine si lumineusement expliquée dans la question 100 de la *1ª-2ªe*, consacrée au Décalogue, déclare ici purement et simplement, que « les préceptes du Décalogue sont les premiers préceptes de la loi, auxquels tout de suite la raison naturelle donne son assentiment, comme étant immédiatement manifestes. Or, il est immédiatement manifeste que la raison de dette ou de chose due, requise pour le précepte, appartient à la justice, qui se réfère à autrui; car, dans les choses qui le regardent lui-même, il semble, au premier abord, que l'homme est maître de soi et qu'il lui est permis de faire n'importe quoi : dans les choses, au contraire, qui regardent autrui, il apparaît manifestement que l'homme est obligé envers autrui à lui rendre ce qu'il lui doit. Et voilà pourquoi il fallait que les préceptes du Décalogue appartiennent à la justice. Aussi

bien, les trois premiers portent sur les actes de la religion, qui est plus excellente et la première de toutes les parties de la justice ; le quatrième a pour objet l'acte de la piété, qui est la seconde des parties de la justice ; quant aux six autres, ils ont pour objet les actes de la justice communément dite, qui se considère parmi les égaux ».

L'*ad primum* accorde que « la loi se propose de rendre tous les hommes vertueux » et selon toutes les vertus, « mais dans un certain ordre ; en ce sens qu'elle leur livre d'abord les préceptes qui portent sur les choses où est plus manifeste la raison de dette, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « les préceptes judiciaires sont de certaines déterminations des préceptes moraux selon qu'ils sont ordonnés au prochain : comme aussi les préceptes cérémoniels sont de certaines déterminations des préceptes moraux selon qu'ils sont ordonnés à Dieu », ainsi qu'il a été expliqué dans la question 100 de la *1ª-2ªᵉ*, à propos du Décalogue. « Aussi bien ni les uns ni les autres de ces préceptes ne sont contenus dans le Décalogue. Toutefois, ils sont des déterminations de ces préceptes. Et, à ce titre, ils appartiennent à la justice ».

L'*ad tertium* déclare que « les choses qui appartiennent au bien commum doivent être dispensées diversement selon la diversité des hommes. Et voilà pourquoi ces choses-là n'avaient pas à être placées parmi les préceptes du Décalogue ; mais parmi les préceptes judiciaires ».

L'*ad quartum* dit que « les préceptes du Décalogue appartiennent à la charité, comme à leur fin ; selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. 1 (v. 5) : *La fin du précepte est la charité*. Mais ils appartiennent à la justice, en tant qu'ils ont pour objet immédiatement les actes de la justice ». — Nous avions longuement expliqué, dans la question du Décalogue, ce point de doctrine si important, que la charité et son double précepte domine tous les préceptes du Décalogue et se réalise par eux, en ce qui est surtout d'écarter les actes qui lui sont incompatibles ; mais les préceptes du Décalogue ne sont point, à proprement parler, des préceptes de la charité, non pas même

ceux de la première table, ni le premier d'entre eux : ils sont tous des préceptes de la vertu de justice.

Cette doctrine, nous l'avons déjà souligné, est d'une grande portée dans tout l'ordre de la science morale et de son organisation. Nous voyons ici comment l'organisation de l'enseignement de la morale en le rattachant aux préceptes du Décalogue, et aux préceptes de l'Église, qui ne sont que la détermination de quelques-uns d'entre eux, peut être très adaptée à l'enseignement catéchistique élémentaire, qui doit se faire en suivant l'ordre de ce qui est tout de suite manifeste pour tous; mais, s'il s'agit de l'organisation scientifique ou théologique de cet enseignement, une telle méthode est imparfaite. Car, outre les raisons que nous en avait données saint Thomas dans le Prologue de la *Secunda-Secundæ*, nous voyons, par le présent article, qu'à vrai dire l'explication des préceptes de Décalogue ne porte que sur les devoirs de l'homme envers Dieu ou envers le prochain, ou sur les seuls actes de la vertu de justice; non sur les devoirs envers soi, ou sur les actes des vertus de force et de tempérance, si ce n'est en tant qu'ils retombent, par leurs actes extérieurs, dans le domaine de la justice. Et, sans doute, nous l'avons dit aussi, en expliquant la question du Décalogue (I^a-2^{ae}, q. 100, art. 3 et 11), tous les autres préceptes moraux peuvent se ramener aux préceptes du Décalogue; mais le lien qui les y rattache n'est pas toujours bien apparent : et encore faut-il un grand art pour aller chercher ces divers préceptes dans l'ensemble des documents révélés. Combien plus rigoureux et plus scientifique sera l'exposé de la science morale en l'ordonnant selon la suite des vertus, ainsi que nous le voyons si merveilleusement fait dans la *Secunda-Secundæ* de notre saint Docteur. Aussi bien est-ce à cet ordre qu'il faut souhaiter de voir la science morale revenir, partout où elle s'en était écartée dans l'enseignement de la théologie.

Puisque tous les préceptes du Décalogue se rapportent proprement à la vertu de justice, nous devons donc, ici, les

examiner dans le détail, sous ce jour. D'abord, les trois premiers, qui se rapportent à la religion, la plus importante et la première de toutes les parties de la justice; puis, le quatrième, qui se rapporte à la vertu de piété; et, enfin, les six autres, qui se rapportent à la justice ordinaire. — Nous examinerons, dans le détail, chacun des trois premiers, en raison de leur importance. Venons immédiatement au premier. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le premier précepte du Décalogue est donné comme il convient?

Pour la teneur de ce premier précepte, comme du reste pour les suivants, elle se trouve exposée en son entier dans la question du Décalogue (1^a-2^{ae}, q. 100). — Trois objections veulent prouver que « le premier précepte du Décalogue est donné d'une manière qui n'est pas à propos ». — La première fait observer que « l'homme est plus obligé à Dieu, qu'il ne l'est à son père charnel; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XII (v. 9) : *Combien plus obéirons-nous au Père de nos esprits et nous vivrons.* Or, le précepte de la piété qui rend au père l'honneur qu'on lui doit est donné par mode de précepte affirmatif, quand il est dit (*Exode*, ch. XX, v. 12) : *Honore ton père et ta père.* Donc à plus forte raison le premier précepte de la religion, qui honore Dieu, devait être donné par mode de précepte affirmatif, alors surtout que l'affirmation précède naturellement la négation ». — La seconde objection déclare que « le premier précepte du Décalogue appartient à la religion, comme il a été dit (art. préc.). Or, la religion, étant une vertu une, a un acte un. D'autre part, dans le premier précepte se trouvent défendus trois actes. Il est dit, en effet, d'abord : *Tu n'auras point des dieux étrangers en ma présence;* puis, il est dit : *Tu ne te feras point d'objet taillé et sculpté;* et enfin : *Tu ne les adoreras point, ni ne leur rendras un culte.* Donc

c'est mal à propos que le premier précepte est livré ». — La troisième objection en appelle à saint Augustin », qui « dit, au livre des *Dix cordes* (parmi les œuvres de saint Augustin), que le premier précepte exclut le vice de la superstition. Or, il est bien d'autres superstitions nuisibles, en dehors de l'idolâtrie, comme il a été dit plus haut (q. 92, art. 2). C'est donc d'une manière insuffisante qu'est prohibée la seule idolâtrie ».

L'argument *sed contra* se contente d'invoquer « l'autorité de l'Écriture » qui « est en sens contraire ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il appartient à la loi de faire les hommes bons. Et voilà pourquoi il faut que les préceptes de la loi soient ordonnés selon l'ordre de génération, c'est-à-dire selon l'ordre où l'homme devient bon. Dans cet ordre de la génération, deux choses doivent être considérées. — La première est que c'est la première partie qui doit être établie tout d'abord : c'est ainsi que dans la génération de l'animal, le cœur est d'abord produit; et, dans la construction de la maison, on pose d'abord le fondement. Or, dans la bonté de l'âme, la première partie est la bonté de la volonté, qui fait que l'homme use bien de tout ce qu'il y a de bon en lui. D'autre part, la bonté de la volonté se considère en raison de son objet, qui est la fin. Il fallait donc qu'en celui qui devait être ordonné par la loi à la vertu, fût d'abord posé comme le fondement de la religion par laquelle l'homme est ordonné, selon qu'il convient, à Dieu, qui est la fin dernière de la volonté humaine. — Il faut aussi considérer dans l'ordre de la génération ou de la constitution d'une chose, que d'abord sont enlevées les choses contraires et les empêchements : c'est ainsi que l'agriculteur purifie d'abord son champ, et puis jette la semence, selon cette parole de Jérémie, ch. IV (v. 3) : *Défrichez vos jachères, et ne semez pas dans les épines.* Et, à cause de cela, il fallait qu'au sujet de la religion, la formation de l'homme commence par l'exclusion de ce qui faisait obstacle à la vraie religion. Et parce que le principal obstacle à la religion est que l'homme s'attache à une fausse divinité, selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. VI (v. 24) : *Vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon*, à cause de cela dans le

premier précepte de la loi c'est le culte des faux dieux qui est exclu ».

L'*ad primum* dit que « même au sujet de la religion, on a un précepte affirmatif; et c'est celui-ci : *Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat*. Mais il fallait mettre d'abord les préceptes négatifs, destinés à enlever les empêchements de la religion. Bien qu'en effet l'affirmation précède naturellement la négation, cependant, quand il s'agit de l'ordre de génération, la négation, qui écarte les obstacles, doit venir d'abord, comme il a été dit (au corps de l'article). Et surtout dans les choses divines, où les négations l'emportent sur les affirmations, en raison de notre insuffisance, selon que le dit saint Denys, au chapitre second de la *Hiérarchie céleste* ».

L'*ad secundum* explique que « le culte des dieux étrangers se pratiquait d'une double manière chez certains hommes. — Quelques-uns, en effet, adoraient comme dieux certaines créatures, sans recourir à des images ou statues; et c'est ce qui fait dire à Varron, que les anciens Romains eurent longtemps un culte de leurs dieux sans statues ou images (cf. S. Augustin, de la *Cité de Dieu*, liv. IV, ch. XXXI). Ce culte est celui qui est défendu d'abord, quand il est dit : *Tu n'auras point des dieux étrangers*. — D'autres avaient le culte des faux dieux sous la forme de certaines images. Et voilà pourquoi est défendu opportunément, soit l'établissement des images elles-mêmes, quand il est dit : *Tu ne feras point pour toi d'objet taillé ou sculpté;* et le culte de ces images, quand il est dit : *Tu ne leur rendras point de culte*, etc. »

L'*ad tertium* fait observer que « toutes les autres superstitions procèdent d'un certain pacte conclu avec le démon d'une façon tacite ou expresse. Et voilà pourquoi toutes sont comprises dans cette défense : *Tu n'auras point des dieux étrangers* ».

Le premier précepte du Décalogue, dans l'ordre des préceptes de la justice, se trouve être excellemment formulé; car il fallait que la volonté de l'homme fût d'abord ordonnée à Dieu qui est sa fin, en excluant en premier lieu ce qui en était le

premier obstacle. — Voyons maintenant si l'ordre du second précepte est également justifié. Saint Thomas va nous le montrer dans l'article qui suit.

Article III.

Si le second précepte du Décalogue est donné comme il convient?

Cinq objections veulent prouver que « le second précepte du Décalogue n'est point donné comme il convient ». — La première dit que « ce précepte : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain*, est exposé par la glose, comme il suit : (*Exode*, ch. xx, v. 7; cf. *Deutéronome*, ch. v, v. 11); c'est-à-dire : *Tu n'estimeras point que le Fils de Dieu soit une créature*, par où se trouve prohibée l'erreur contre la foi. Et, au *Deutéronome*, ch. v (v. 11), l'exposition dit : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain; savoir : en attribuant le nom de Dieu au bois et à la pierre;* par où est prohibée la confession erronée, qui est un acte d'infidélité, comme l'erreur. D'autre part, l'infidélité est antérieure à la superstition; comme la foi, à la religion. Donc il aurait fallu que ce précepte fût mis avant le premier, où est prohibée la superstition ». — La seconde objection fait observer que « le nom de Dieu se prend à des fins multiples; comme pour la louange, pour l'accomplissement des miracles, et universellement pour toutes les choses que nous disons ou que nous faisons; selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. iii (v. 17) : *Tout ce que vous faites, quoi que ce soit, en parole ou en acte, faites-le au nom du Seigneur*. Il semble donc que le précepte qui défend de prendre le nom de Dieu en vain, est plus universel que le précepte qui défend la superstition. Et, par conséquent, il aurait dû venir avant lui ». — La troisième objection en appelle encore à l'explication de la glose, où « dans l'*Exode*, ch. xx (v. 7), on expose ce précepte : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain*; c'est-à-dire : *en jurant pour rien*. Par où semble prohibé le serment vain, qui

se fait sans jugement. Or, le faux serment, qui n'a pas la vérité, est beaucoup plus grave; et pareillement aussi, le jugement injuste, qui n'a pas la justice (cf. q. 89, art. 3; q. 98, art. 1). Donc ces deux dernières sortes de parjure auraient dû être plutôt visées dans le second précepte ». — La quatrième objection déclare que « le blasphème ou tout autre péché qui consiste en paroles ou en actions injurieuses à Dieu est un péché plus grave que le parjure. Donc ces sortes de péchés auraient dû plutôt être prohibés par ce précepte ». — La cinquième objection dit qu' « il y a beaucoup de noms pour Dieu. Et, par suite, il n'aurait point fallu mettre indéterminément : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain* ».

L'argument *sed contra* est toujours « l'autorité de l'Écriture ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend pour base le point de doctrine mis en lumière à l'article précédent. « Il faut, dit-il, exclure d'abord les empêchements de la vraie religion, en celui qui doit être formé à la vertu, avant de l'établir dans cette vraie religion. Or, une chose est opposée à la vraie religion, d'une double manière. D'abord, par mode d'excès; savoir : quand on donne à un autre, d'une manière indue, ce qui est de la religion; chose qui appartient à la superstition. D'une autre manière, comme par défaut de révérence ou de respect; savoir : quand Dieu est méprisé; chose qui appartient au vice de l'irréligiosité, comme il a été vu plus haut (q. 97, introduction). D'autre part, la superstition empêche la religion et lui fait obstacle, en ce sens qu'elle empêche que Dieu ne soit reçu pour être honoré. Car celui dont l'esprit est embarrassé par un culte indû ne peut pas en même temps donner accès chez lui au culte véritable de Dieu : selon cette parole d'Isaïe, ch. XXVIII (v. 20) : *Le lit est trop étroit et il faut que l'un ou l'autre tombe*, savoir : le vrai Dieu ou le faux Dieu, du cœur de l'homme; *et la couverture trop petite ne peut pas couvrir les deux.* L'irréligiosité, au contraire, empêche la religion, en ce sens que Dieu, après avoir été reçu, n'est pas honoré. Puis donc qu'il faut recevoir Dieu, avant de pouvoir l'honorer une fois reçu, il s'ensuit que le précepte qui défend la supers-

tition devait venir avant le second précepte qui défend le parjure, se référant à l'irréligiosité ».

L'*ad primum* déclare que « ces explications citées par l'objection sont des explications mystiques. L'explication littérale est celle qui se trouve dans le *Deutéronome*, ch. v (v. 5) » et qui est elle aussi une explication de la glose « : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain;* c'est-à-dire : *en jurant pour une chose qui n'est pas* ».

L'*ad secundum* explique que « ce n'est point tout usage du nom divin qui est empêché par ce précepte; mais proprement celui qui consiste à prendre le nom divin pour confirmer la parole humaine par mode de serment; parce que cet usage du nom divin est particulièrement fréquent parmi les hommes. On peut cependant entendre, par voie de conséquence, que se trouve aussi prohibé tout usage désordonné du nom divin; et c'est dans ce sens que procèdent les explications dont il a été parlé plus haut » (dans l'objection première).

L'*ad tertium* fait observer que « celui-là est dit *jurer pour rien*, qui jure pour ce qui n'est pas; chose qui appartient au serment faux, lequel mérite surtout le nom de parjure, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 98, art. 1, *ad 3um*). C'est qu'en effet, lorsque quelqu'un jure pour une chose fausse, alors le serment est vain en lui-même, n'ayant point la vérité pour le soutenir. Au contraire, si quelqu'un jure sans jugement, et par une certaine légèreté, mais pour une chose vraie, dans ce cas le serment n'est point vain en lui-même, mais seulement du côté de celui qui le profère ».

L'*ad quartum* répond que « comme pour celui qu'on instruit dans une science, sont proposés d'abord des éléments plus généraux, de même aussi la loi qui forme l'homme à la vertu, dans les préceptes du Décalogue, qui sont les premiers, propose, par mode de défense ou de commandement, les choses qui ont coutume de se produire le plus communément dans le cours de la vie humaine. Et c'est pour cela que parmi les préceptes du Décalogue est défendu le parjure qui arrive plus fréquemment que le blasphème dans lequel l'homme tombe plus rarement », précisément parce qu'il implique plus de malice.

L'*ad quintum* enseigne que « la révérence est due aux noms de Dieu en raison de la chose signifiée, qui demeure une ; et non en raison des mots, qui sont multiples. Et voilà pourquoi il est dit, au singulier : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain;* car il n'importe quel que soit le nom de Dieu par lequel le parjure est commis ».

Dans la formation première et générale des hommes à la vertu, objet immédiat des premiers préceptes de la loi que sont les préceptes du Décalogue, devait venir d'abord ce qui a trait au service de Dieu. Et là-même, il fallait commencer par écarter les obstacles qui s'opposent à ce service. Le premier de ces obstacles était le faux culte s'adressant à d'autres qu'à Dieu Lui-même, le culte des faux dieux. Un second obstacle était, à l'endroit du vrai Dieu, le manque de respect qui se traduit par l'invocation de son Nom appelé indûment à confirmer le témoignage humain. Ces deux sortes d'outrages faits à Dieu étant les plus ordinaires et les plus communs, parmi les hommes, devaient faire la matière des deux premiers préceptes du Décalogue. — Mais le troisième, quelle sera sa matière et devons-nous dire qu'elle se trouve déterminée comme il fallait. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, qu'on pourrait appeler l'article même du jour du Seigneur. Sa lecture nous montrera qu'il est d'une importance extrême.

Article IV.

Si le troisième précepte du Décalogue est donné comme il convient?

Quatre objections veulent prouver que « le troisième précepte du Décalogue, savoir : celui de la sanctification du sabbat, n'est point donné comme il convient ». — La première fait observer que « ce précepte, entendu spirituellement, est général ; car saint Ambroise, sur ce texte de saint Luc, ch. XIII (v. 14) : *Le chef de la synagogue, indigné de ce qu'il guérissait*

en un jour de sabbat, dit : *La loi défend, non de guérir un homme le jour du sabbat, mais de faire des œuvres serviles, c'est-à-dire de se charger de péchés.* Dans le sens littéral, ce précepte est un précepte cérémoniel. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. XXXI (v. 13) : *Veillez à garder mon sabbat; parce qu'il est un signe entre moi et vous, dans vos générations.* Or, les préceptes du Décalogue sont des préceptes spirituels et moraux. Donc ce troisième précepte est indûment placé parmi les préceptes du Décalogue ». — La seconde objection insiste sur ce caractère cérémoniel dont il a été parlé, et dit que « les préceptes cérémoniels contiennent les choses saintes, les sacrifices, les sacrements et les observances, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 101, art. 4). Or, aux choses saintes appartenaient non seulement les jours saints, mais encore les lieux saints, les vases sacrés, et autres choses de ce genre. Pareillement, aussi, il y avait bien d'autres jours saints en dehors du sabbat. C'est donc mal à propos, qu'étant omises toutes les autres choses cérémonielles, il ne soit fait mention que de la seule observance du sabbat ». — La troisième objection déclare que « quiconque transgresse un précepte du Décalogue pèche. Or, dans l'ancienne loi, ceux qui transgressaient l'observance du sabbat ne péchaient point; comme ceux qui pratiquaient la circoncision des enfants au huitième jour, et aussi les prêtres, dans le temple, travaillant au jour du sabbat. De même, Elie *étant parvenu à la montagne de Dieu, Horeb, après quarante jours*, il s'ensuit qu'il avait dû voyager en temps de sabbat. De même, aussi, les prêtres ayant porté l'arche du Seigneur pendant sept jours, comme on le lit au livre de Josué, ch. VI (v. 14, 15), l'on doit entendre qu'ils l'avaient portée au jour du sabbat. Il est dit encore, en saint Luc, ch. XIII (v. 15) : *Est-ce que chacun de vous ne délie point son bœuf ou son âne pour les mener boire.* Donc c'est mal à propos qu'on met cela au nombre des préceptes du Décalogue ». — La quatrième objection, particulièrement intéressante, note que « les préceptes du Décalogue doivent être observés aussi dans la loi nouvelle. Or, dans la loi nouvelle, ce précepte n'est pas observé, ni quant au jour du sabbat, ni quant au jour du dimanche, où les mets sont apprêtés, et où

les hommes voyagent, et se livrent à la pêche, et font beaucoup d'autres choses semblables. Donc c'est mal à propos qu'est donné le précepte de l'observance du sabbat ».

L'argument *sed contra* est toujours « l'autorité de l'Écriture ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les obstacles à la vraie religion une fois écartés par le premier et le second précepte, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, 3), c'était une conséquence que fût posé le troisième précepte par lequel les hommes seraient établis dans la vraie religion. Or, il appartient à la religion de rendre à Dieu son culte. D'autre part, de même que dans l'Écriture les choses divines nous sont livrées sous certaines similitudes des choses corporelles, de même le culte extérieur est rendu à Dieu par quelque signe sensible. Et parce que s'il s'agit du culte intérieur, qui consiste dans la prière et dans la dévotion, c'est plutôt par le mouvement intérieur de l'Esprit-Saint que l'homme s'y trouve porté, le précepte de la loi devait être donné du culte extérieur par quelque signe sensible. Et parce que les préceptes du Décalogue sont comme certains principes premiers et communs de la loi, à cause de cela dans le troisième précepte de la loi le culte extérieur de Dieu est prescrit sous le signe du bienfait commun qui se rapporte à tous, savoir pour représenter l'œuvre de la création du monde, de laquelle Dieu est dit s'être reposé le septième jour ; et en signe de cela, le septième jour est donné comme devant être *sanctifié*, c'est-à-dire député pour vaquer à Dieu. Et de là vient que dans l'*Exode*, ch. xx, après avoir marqué le précepte de la sanctification du sabbat, la raison en est assignée, parce que *en six jours, Dieu fit le ciel et la terre et au septième Il se reposa* ». — Cette raison générale, si excellemment déduite et marquée au corps de l'article, va être expliquée et mise en pleine lumière d'application dans les réponses aux objections.

L'*ad primum* déclare que « le précepte de la sanctification du sabbat, entendu dans son sens littéral, est en partie moral et en partie cérémoniel. — Il est moral, quant à ceci, que l'homme doit députer quelque temps de sa vie à vaquer aux choses divines. C'est qu'en effet, il est dans l'homme une inclination

naturelle à ce qu'il députe quelque temps à chaque chose nécessaire; par exemple, à la réfection corporelle, au sommeil, et autres choses de ce genre. Il suit de là que l'homme doit députer aussi, selon le dictamen de la raison naturelle, un certain temps à la réfection spirituelle où son âme et son esprit se refait en Dieu. Et, de la sorte, avoir un certain temps député à vaquer aux choses divines tombe sous le précepte moral ». On aura remarqué la profondeur et la portée de cette raison donnée ici par saint Thomas. C'est donc une question de droit naturel strict; bien plus, dans l'ordre de dignité, c'est la première et la plus impérieuse des prescriptions de la loi naturelle en ce qu'elle a de plus imprescriptible et de plus sacré, que l'homme députe un certain temps dans sa vie pour vaquer à Dieu et refaire en lui son esprit et son âme, comme il députe un certain temps à la réfection de son corps par la nourriture et le repos. Et, bien que, nous l'allons dire, la détermination de ce temps sous une certaine forme spéciale ne soit pas chose expressément contenue dans la loi naturelle, cependant la similitude qui vient d'être faite avec la réfection corporelle nous montre qu'on ne peut sans aller contre l'inclination naturelle supérieure dont il s'agit, laisser un temps considérable sans vaquer ainsi à Dieu pour se refaire en Lui. — « En tant que dans le précepte qui nous occupe, de la sanctification du sabbat, se trouve déterminé un temps spécial en signe de la création du monde, de ce chef on a un précepte cérémoniel. — De même aussi, ce précepte est cérémoniel, selon sa signification allégorique, en tant qu'il fut la figure du repos du Christ dans le sépulcre, repos qui eut lieu le septième jour », c'est-à-dire le jour même du sabbat. — « Pareillement aussi, il est cérémoniel, selon sa signification morale, en tant qu'il signifie la cessation de tout acte de péché et le repos de l'esprit en Dieu : et, de ce chef, il est, d'une certaine manière, un précepte général », qui s'applique à l'exclusion de tout péché mortel et à la fixation de l'âme en Dieu par les actes essentiels de toutes les vertus mais surtout des vertus qui atteignent Dieu Lui-même ou les choses de Dieu. — « Pareillement encore, il est cérémoniel, selon sa signification anagogique, en tant qu'il figure par

avance le repos de la fruition de Dieu qui sera dans la Patrie » et qui constituera notre béatitude. — Et, après ces lumineuses explications, saint Thomas conclut : « Le précepte de la sanctification du sabbat est placé parmi les préceptes du Décalogue, en tant qu'il est un précepte moral ; non en tant qu'il est un précepte cérémoniel ». — C'est donc, comme nous l'avons fait observer, sous sa raison de prescription de la loi naturelle ou d'inclination inhérente à la nature même de l'homme, être raisonnable, que le précepte qui nous occupe appartient à ces premiers préceptes généraux que sont les préceptes du Décalogue ; sous ce jour, il implique, nous l'avons dit, l'absolue obligation de prendre un certain temps sur sa vie pour se refaire en Dieu. Et si, de ce chef, il ne prescrit point directement ou distinctement de prendre, à cet effet, un jour entier par semaine, on peut bien dire, du moins, que de laisser passer une semaine entière sans vaquer en rien à Dieu pour se refaire en Lui, constituerait un manquement grave contre ce précepte, dans son ordre strict de précepte naturel de la raison.

L'*ad secundum* dit que « les autres cérémonies de la loi sont les signes de certains effets particuliers de Dieu. Mais l'observation du sabbat est le signe du bienfait général, savoir la production de toute créature. Et c'est pour cela qu'elle est plus convenablement placée parmi les préceptes généraux du Décalogue que quelque autre prescription cérémonielle de la loi ».

L'*ad tertium*, qui vaut à lui seul tout un traité, explique le mode d'observer le grand précepte dont il s'agit. « Dans l'observance du sabbat, déclare saint Thomas, il y a deux choses à considérer. — La première est comme la fin ; et c'est que l'homme vaque aux choses divines. On le trouve signifié en ce qu'il est dit : *Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat ;* dans la loi, en effet, ces choses-là sont dites être sanctifiées, qui sont appliquées au culte divin »: Donc, pour répondre au précepte dont il s'agit, en ce qui est de sa fin, l'homme doit prendre un jour entier, le jour du sabbat, c'est-à-dire un jour sur sept, et le consacrer aux choses de Dieu. Remarquons bien ce premier point. Il constitue, si l'on peut ainsi dire, le fond essentiel du précepte.

« Une autre chose à considérer, dans ce précepte, c'est la cessation du travail ou des œuvres « qui pourraient empêcher la fin essentielle dont nous venons de parler; « ce qui est signifié par ces mots : *Au septième jour du Seigneur ton Dieu, tu ne feras aucun ouvrage*. Or, de quel ouvrage il s'agit, on le voit par l'explication qui est donnée au *Lévitique*, ch. XXIII (v. 35) : *Tu ne feras ce jour-là aucune œuvre servile* ».

Et saint Thomas s'applique à nous donner lui-même la véritable intelligence de ces mots *œuvre servile*. « L'œuvre *servile* est ainsi appelée en raison de la *servitude* » : c'est l'œuvre qui convient aux serviteurs, aux serfs, aux *esclaves* (en latin *servi*). — « D'autre part, il est une triple servitude. — L'une fait que l'homme sert le péché; selon cette parole », que nous lisons en saint Jean, ch. VIII (v. 34) : *Celui qui fait le péché est esclave du péché*. De ce chef, tout acte de péché est appelé œuvre servile. — Une autre servitude est celle où l'homme sert l'homme. Et parce que l'homme est le serviteur ou l'esclave d'un autre homme, non selon l'esprit ou l'âme, mais selon le corps, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 104, art. 5; art. 6, *ad 1um*), il suit de là qu'on appelle œuvres serviles, en ce sens, les actions corporelles dans lesquelles un homme sert un autre homme. — Enfin, une troisième servitude est celle où l'on sert Dieu. Dans ce sens, on pourrait appeler œuvre servile ou de service, l'œuvre de latrie ou de religion qui appartient au culte de Dieu ».

« Or, poursuit saint Thomas, à prendre dans ce dernier sens l'œuvre servile, elle n'est point prohibée le jour du sabbat. Ce serait, en effet, contraire à la fin de l'observation du sabbat; car c'est dans ce but ou à cette fin, que l'homme s'abstient des autres œuvres le jour du sabbat, pour vaquer aux œuvres qui regardent le service de Dieu. Et de là vient que, comme il est dit en saint Jean, ch. VII (v. 23) », parlant de ce qui se faisait sous l'ancienne loi, « *l'homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, pour que ne soit point violée la loi de Moïse*. De là vient aussi, que, comme il est dit en saint Matthieu, ch. XII (v. 5), *aux jours de sabbat, les prêtres dans le temple violent le sabbat*, c'est-à-dire accomplissent des œuvres corporelles ce jour-là, *et sont sans crime*. Et de même, également, les prêtres portant

l'arche le jour du sabbat ne trangressaient point le précepte de l'observance du sabbat. Et, pareillement, encore, l'exercice d'aucun acte spirituel n'est contre l'observance du sabbat » ou du repos prescrit pour le jour du Seigneur ; « comme si quelqu'un enseigne oralement ou par écrit. C'est pour cela que, sur les *Nombres*, ch. XXVIII (v. 9), la glose dit que *les menuisiers ou forgerons ou autres artisans doivent être au repos le jour du sabbat. Le lecteur de la loi divine, au contraire, ou le docteur, ne cesse point son travail, sans pour cela contaminer le sabbat ; comme les prêtres qui violent le sabbat dans le temple et n'ont point de crime* ».

« Mais, ajoute saint Thomas, les autres œuvres serviles, qui sont dites serviles au premier ou au second sens, sont contraires à l'observance du sabbat, en tant qu'elles empêchent l'application de l'homme aux choses divines. Et parce que l'homme est plus empêché à l'endroit des choses divines par l'œuvre du péché que par une œuvre licite, quoiqu'elle soit corporelle, à cause de cela, celui-là agit davantage contre ce précepte, qui pèche en un jour de fête, que celui qui fait quelque ouvrage corporel » non mauvais de soi ou « permis », et seulement défendu en raison du repos du jour du Seigneur. « Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Dix cordes* (parmi ses œuvres) : *Le juif ferait mieux d'accomplir quelque chose d'utile dans son champ, que de fomenter la sédition au théâtre. Et leurs femmes feraient mieux de travailler la laine le jour du sabbat que de se livrer durant tout le jour, dans leurs nouvelles lunes, à des danses impudiques* ». — Qu'on remarque au passage ces déclarations si formelles de saint Thomas et de saint Augustin. Elles nous montrent que la profanation du jour du Seigneur par des œuvres de péché est de soi infiniment plus grave, que le péché, d'ailleurs très grave, que constitue la profanation de ce jour par une œuvre matérielle, qui, en dehors de ce jour, n'aurait rien de mauvais. Que penser, dès lors, de la transformation du jour du Seigneur en réjouissances profanes et mondaines qui semblent n'être organisées que pour promouvoir le libertinage et le désordre. Suivant le mot de saint Augustin, il vaudrait bien mieux ou il serait moins mauvais que les

hommes travaillassent aux champs et les femmes dans leur ménage ; car ceci n'est mauvais qu'en raison du jour, tandis que le reste l'est de soi et toujours.

Saint Thomas fait remarquer que ce que nous venons de dire ne s'applique qu'aux péchés graves ou mortels ; car « celui qui pèche véniellement au jour du sabbat n'agit point contre ce précepte ; parce que le péché véniel n'exclut point la sainteté ». — On voit, par ce dernier mot, que c'est plutôt sous sa raison de précepte général et non sous sa raison de précepte spécial, que le précepte du repos et de la sanctification du jour du Seigneur se trouve violé et profané par l'œuvre servile qu'est le péché. Aussi bien cette violation ne constitue-t-elle pas un nouveau péché distinct du péché lui-même qui la cause ou en quoi elle consiste ; tandis que la violation du précepte par les œuvres serviles corporelles, qui seraient de par ailleurs licites, précisément parce qu'elle atteint le précepte sous sa raison de précepte spécial, constitue un péché distinct et nouveau, qui n'a raison de péché qu'à ce seul titre.

Après avoir parlé des œuvres serviles entendues au sens spirituel ou mystique de ce mot et selon qu'elles désignent tout péché grave contraire au repos de l'âme en Dieu par la sainteté, saint Thomas parle des œuvres serviles au sens matériel et littéral ou selon qu'elles désignent les œuvres corporelles qui relèvent des arts mécaniques, comme il dit lui-même dans le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 37, q. 1, art. 5, q^la^ 2, *ad* 2um. « Ces œuvres corporelles qui ne se réfèrent point au service de Dieu, sont dites serviles, explique ici le saint Docteur, en tant qu'elles appartiennent proprement à ceux qui servent » parmi les hommes ; c'est-à-dire aux esclaves autrefois, ou, même encore, aux serviteurs ; « mais en tant qu'elles sont communes aux esclaves et aux hommes libres » ou aux serviteurs et aux maîtres, « on ne les dit plus serviles ». Dans le texte précité des *Sentences*, saint Thomas disait : « au sens littéral » (par opposition au sens spirituel ou mystique dont il avait déjà parlé et qui désigne les péchés, comme nous l'avons rappelé), « on appelle œuvres serviles celles pour l'exercice desquelles nous avons des serviteurs qui y sont députés » (au-

trefois des esclaves), « dans lesquelles dirigent les actes mécaniques, divisés contre les arts libéraux ». « Or, poursuit ici saint Thomas, tout homme, qu'il soit libre ou esclave », ou maître ou serviteur, « est tenu de pourvoir à soi et même au prochain dans les choses nécessaires : d'abord et surtout en ce qui touche à la santé du corps, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XXIV (v. 11) : *Arrache ceux qui sont conduits à la mort ;* et secondairement aussi, pour éviter le dommage des biens extérieurs, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXII (v. 1) : *Tu ne verras point le bœuf ou la brebis de ton frère égarés, sans t'en occuper ; mais tu les ramèneras à ton frère.* — Il suit de là que l'œuvre corporelle ordonnée à conserver la santé de son propre corps ne viole point le sabbat : il n'est pas, en effet, contre l'observance du sabbat, que l'homme mange et fasse les autres choses de ce genre qui conservent la santé du corps. Et voilà pourquoi les Machabées ne souillèrent point le sabbat, en combattant pour leur défense au jour du sabbat, comme on le lit dans le premier livre des *Machabées*, ch. II (v. 41 ; cf. ch. IX, v. 43 et suiv. ; liv. II, ch. XV). Pareillement, aussi, Élie, quand il fuyait loin de Jézabel au jour du sabbat. C'est aussi pour cela que le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XII (v. 1 et suiv.), excuse ses disciples, qui recueillaient des épis au jour du sabbat pour subvenir au besoin qu'ils éprouvaient. — De même, l'œuvre corporelle qui est ordonnée au salut corporel d'autrui n'est point contre l'observance du sabbat. Et voilà pourquoi le Seigneur dit en saint Jean, ch. VII (v. 23) : *Vous vous indignez contre moi parce que j'ai rendu sain un homme tout entier au jour du sabbat!* — De même encore l'œuvre corporelle qui est ordonnée à éviter le péril ou le dommage imminent des biens extérieurs ne viole point le sabbat. Et c'est pourquoi le Seigneur dit en saint Matthieu, ch. XII (v. 11) : *Quel est l'homme parmi vous qui ayant une brebis tombée dans une fosse le jour du sabbat ne l'en retire ?* » — Sur ce dernier point que vient de signaler saint Thomas, on aura remarqué le mot du saint Docteur : il s'agit du péril *imminent* de dommage ; non d'un inconvénient quelconque pouvant résulter de l'abstention du travail au jour du Seigneur.

L'*ad quartum* explique les différences marquées dans l'objection entre l'observance du troisième précepte dans l'ancienne loi et son observance dans la loi nouvelle « L'observance du jour du dimanche, dans la loi nouvelle, a succédé à l'observance du sabbat, non en vertu d'un précepte de la loi, mais par la constitution de l'Église et la coutume du peuple chrétien. De plus, cette observance n'est point figurative, comme le fut l'observance du sabbat dans l'ancienne loi. Et voilà pourquoi la défense de travailler au jour du dimanche est moins stricte que pour le jour du sabbat, mais certaines œuvres sont permises au jour du dimanche, qui étaient défendues au jour du sabbat, comme la cuisson des aliments et autres choses de ce genre. Et aussi en certaines œuvres ou en certains travaux défendus, on dispense plus facilement, pour une raison de nécessité, dans la loi nouvelle que dans la loi ancienne : parce que la figure appartient au témoignage de la vérité qu'on ne peut enfreindre même en un point modique; tandis que les œuvres considérées en elles-mêmes peuvent être changées selon le temps et le lieu ». — La raison de facilité plus grande pour les dispenses au sujet du travail, dans la loi nouvelle, est toujours subordonnée, comme vient de nous le dire saint Thomas, à la raison de nécessité. Ce n'est donc point à tout propos ou pour n'importe quel motif, qu'on peut se permettre ou permettre de travailler au jour du dimanche : bien que la raison de nécessité puisse être moins stricte et moins pressante, il faut cependant qu'une vraie raison de nécessité existe toujours pour légitimer la permission prise ou concédée.

Saint Thomas ne nous parle point ici du côté positif de la sanctification du jour du Seigneur dans la loi nouvelle. Ceci, en effet, ne rentre point directement dans le précepte qui nous occupe, sous sa raison de précepte du Décalogue. C'est un précepte de l'Église qui fixe cette détermination : le précepte d'assister à la messe les jours de dimanche comme aussi les jours de fête. Mais il va sans dire que ce précepte de l'Église est désormais inséparable du précepte du Décalogue, en telle sorte que nul catholique ne peut accomplir le précepte de la sanctification du jour du Seigneur, s'il n'assiste, ce jour-là, à la

messe, comme l'Église l'ordonne. Seulement, ici encore, comme du reste, pour la partie négative du précepte, qui défendait le travail, la raison de nécessité ou d'impossibilité fera qu'on sera dispensé de l'obligation sous sa forme précise et déterminée. Mais l'obligation essentielle qui est de droit naturel, savoir, comme nous l'avons expliqué, qu'on ne peut pas, sans manquement grave, laisser passer un long temps, sans vaquer à Dieu pour se refaire spirituellement en Lui, entraîne, comme conséquence, qu'au jour fixé par Dieu et son Église pour vaquer ainsi à Dieu et se refaire en Lui, on est tenu de suppléer par quelque acte positif de religion, à l'impossibilité où l'on aura pu se trouver de réaliser l'acte déterminément fixé qui est d'assister ce jour-là à la messe.

Les trois premiers préceptes du Décalogue fixaient les devoirs de religion envers Dieu. — Immédiatement après eux, vient un quatrième précepte, qui commence à fixer les devoirs envers le prochain, en déterminant les devoirs de piété envers les parents. C'est de ce quatrième précepte que nous devons nous occuper maintenant. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le quatrième précepte est donné comme il convient?

Quatre objections veulent prouver que « le quatrième précepte d'honorer les parents n'est pas donné comme il convient ». — La première dit précisément que « ce précepte a trait à la piété. Or, de même que la piété est une partie de la justice, de même sont aussi des parties de cette vertu, l'observance, la gratitude, et les autres vertus dont nous avons parlé. Puis donc qu'il n'est pas donné de précepte spécial au sujet de ces autres vertus, il semble qu'il ne devait pas y en avoir non plus pour la piété ». — La seconde objection rappelle, d'autre part, que « la piété ne s'acquitte pas seulement envers les parents, mais aussi envers la patrie et les autres *qui nous son*

joints par le lien du sang ou comme concitoyens, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 101, art. 1). C'est donc mal à propos que dans ce précepte il est fait mention seulement de l'honneur à rendre au père et à la mère ». — La troisième objection insiste encore et fait remarquer qu' « aux parents n'est pas dû seulement le respect, mais aussi le soutien. Donc c'est chose insuffisante que soit seulement prescrit l'honneur à rendre aux parents ». — La quatrième objection déclare qu' « il arrive parfois que certains qui honorent leurs parents meurent de bonne heure; et, au contraire, d'autres qui ne les honorent point vivent longtemps. Donc c'est mal à propos que se trouve jointe à ce précepte la promesse ainsi conçue : *afin que tu vives longtemps sur la terre* ».

L'argument *sed contra* est de nouveau « l'autorité de l'Écriture Sainte ».

Au corps de l'article, saint Thomas justifie la place de ce précepte, qui vient immédiatement après ceux de la première table. C'est qu'en effet, dit le saint Docteur, « les préceptes du Décalogue sont ordonnés à l'amour de Dieu et du prochain. Or, parmi tous ceux qui sont pour nous le prochain, nous sommes le plus obligés envers les parents. Et c'est pour cela qu'immédiatement après les préceptes qui nous ordonnent à Dieu est placé le précepte qui nous ordonne aux parents, les parents étant le principe particulier de notre être, comme Dieu est le principe universel. Car, en raison de cela, il y a une certaine affinité de ce précepte à ceux de la première table ». — Aussi bien voyons-nous que notre saint Docteur lui consacre un article spécial, tandis qu'il groupera dans un seul article tout ce qui regarde les six autres préceptes de la seconde table.

L'*ad primum* justifie l'exception faite pour la vertu de piété, qui a un précepte spécial, tandis que les autres n'en ont pas. « Comme il a été dit plus haut (q. 101, art. 1), la piété est ordonnée à rendre aux parents ce qu'on leur doit. Or ceci est une obligation qui s'étend communément à tous. Il fallait donc que fût placé, parmi les préceptes du Décalogue, qui sont communs et généraux, quelque chose ayant trait à la piété plutôt qu'aux autres parties de la justice qui portent sur cer-

taines raisons de dette spéciales » ne s'étendant point à tous les hommes.

L'*ad secundum* explique que « nous sommes obligés et redevables aux parents avant de l'être à la patrie et aux proches ; car c'est en raison des parents de qui nous sommes nés, que les proches et la patrie nous touchent » : c'est, en effet, parce que nous sommes nés de tels parents, que nous appartenons à telle patrie et que tels hommes sont nos proches. « Par cela donc que les préceptes du Décalogue sont les premiers préceptes de la loi, ils doivent plutôt ordonner l'homme aux parents qu'à la patrie et aux autres proches. — Toutefois, ajoute saint Thomas, dans ce précepte, qui commande d'honorer les parents, on entend que se trouve aussi commandé tout ce qui regarde une dette quelconque à l'endroit de n'importe quelle personne », que nous devons respecter et honorer en raison de sa dignité ou de ses bienfaits, « comme le secondaire se trouve compris dans le principal ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens pour la difficulté que faisait la troisième objection. « C'est en tant que parents, que nous devons aux parents l'honneur et le respect; tandis que le soutien et autres choses de ce genre leur sont dus en raison de quelque chose qui survient accidentellement; par exemple, en tant qu'ils sont dans le besoin, ou autre chose de ce genre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 101, art. 2). Et parce que ce qui est par soi vient avant ce qui est par mode accidentel, à cause de cela, parmi les premiers préceptes, que sont les préceptes du Décalogue, on marque spécialement l'honneur à rendre aux parents. Mais dans cet honneur à leur rendre, comme en un quelque chose de principal, on entend que se trouve commandé aussi le soutien et tout ce qui peut être dû aux parents ».

L'*ad quartum* dit que « la longue vie est promise à ceux qui honorent les parents, non seulement pour la vie future, mais même pour la vie présente; selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 8) : *La piété est utile à tout, ayant les promesses de la vie présente et de la vie future*. Et c'est là chose raisonnable. Celui, en effet, qui se montre reconnaissant pour

un bienfait reçu, mérite, dans l'ordre d'une certaine convenance, qu'il lui soit conservé; tandis que celui qui est ingrat mérite de le perdre. Or, le bienfait de la vie corporelle, après Dieu, c'est aux parents que nous le devons. Il suit de là que celui qui honore ses parents, comme étant reconnaissant du bienfait reçu, mérite que la vie lui soit conservée; et celui, au contraire, qui n'honore point ses parents, mérite, comme ingrat, d'être privé de la vie. — Toutefois, ajoute ici encore saint Thomas, parce que les biens et les maux présents ne tombent sous le mérite ou le démérite qu'en tant qu'ils sont ordonnés à la future rémunération, ainsi qu'il a été dit (*1ª-2ªe*, q. 114, art. 10), à cause de cela, quelquefois, selon la raison cachée des jugements divins, qui regardent surtout la future rémunération, il en est qui même très pieux envers leurs parents perdent la vie de très bonne heure, et d'autres, qui sont impies envers leurs parents, vivent longtemps sur cette terre ». — C'est donc toujours à l'infinie sagesse des conseils divins que nous devons en appeler pour justifier les inégalités de la vie présente; bien que nous puissions assigner la raison de convenance marquée ici par saint Thomas, comme règle ordinaire de la Providence.

Il ne nous reste plus qu'à nous demander si les autres six préceptes du Décalogue, qui regardent tous les devoirs envers le prochain ordinaire, ont été donnés comme il fallait, sous leur raison de préceptes ordinaires de la justice. C'est ce que va faire saint Thomas à l'article suivant, qui sera le dernier de tout le traité.

Article VI.

Si les autres six préceptes du Décalogue sont donnés comme il convient?

Quatre objections veulent prouver que « les autres six préceptes du Décalogue ne sont pas donnés comme il convient ». — La première déclare qu' « il ne suffit point, pour le salut,

que quelqu'un ne nuise pas au prochain; il faut encore qu'il lui rende ce qu'il lui doit, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 7) : *Rendez à tous ce qui leur est dû.* Or, dans les six derniers préceptes du Décalogue, il est seulement défendu de nuire au prochain. Donc ce n'est point comme il convient que ces préceptes sont donnés ». — La seconde objection dit que « dans ces préceptes, sont défendus l'homicide, l'adultère, le vol et le faux témoignage. Or, bien d'autres torts peuvent être causés au prochain ; comme on le voit par ce qui a été déterminé plus haut (q. 65 et suiv.). Donc il semble que ce n'est pas comme il convient que ces préceptes sont donnés ». — La troisième objection remarque que « la concupiscence peut se prendre d'une double manière : d'abord, selon qu'elle est un acte de la volonté, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. VI (v. 21) : *La concupiscence* », c'est-à-dire ici le désir « *de la sagesse conduit au Royaume éternel;* d'une autre manière, selon qu'elle est un acte de la sensualité, comme il est dit en saint Jacques, ch. IV (v. 1) : *D'où les guerres et les querelles parmi vous? N'est-ce point des concupiscences qui combattent dans vos membres?* Or, par les préceptes du Décalogue n'est point prohibée la concupiscence qui est l'acte de sensualité; car, avec cela, les premiers mouvements seraient des péchés mortels, étant contre un précepte du Décalogue. Pareillement, aussi, n'est point prohibée la concupiscence qui est l'acte de la volonté; parce que celle-ci est incluse en chaque péché. C'est donc mal à propos que sont placées parmi les préceptes du Décalogue, certaines défenses relatives à la concupiscence ». — La quatrième objection arguë de ce que « l'homicide est un péché plus grave que l'adultère ou le vol. Or, il n'est point donné de précepte pour défendre la concupiscence de l'homicide. Donc c'est mal à propos que sont donnés des préceptes qui défendent la concupiscence du vol et de l'adultère ».

L'argument *sed contra*, comme pour tous les autres articles de cette question, est simplement « l'autorité de l'Écriture ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme par les parties » potentielles « de la justice, on rend ce qui est dû à certaines personnes déterminées envers qui l'homme

à une raison spéciale d'obligation; de même aussi, par la justice proprement dite, l'homme rend ce qu'il doit communément à tous », sous la raison d'obligation commune qui est celle de la justice distributive ou commutative. « Et de là vient qu'après les trois premiers préceptes ayant trait à la religion par laquelle on rend à Dieu ce qu'on lui doit; et après le quatrième précepte, ayant trait à la piété, qui rend aux parents ce qu'on leur doit et dans lequel se trouve comprise toute dette qui repose sur quelque raison spéciale » autre que celle de la justice commune, « il était nécessaire que fussent posés conséquemment ou à la suite, les autres préceptes ayant trait à la justice proprement dite, qui rend à tous indifféremment ce qui leur est dû ».

L'*ad primum* répond que « l'homme est obligé universellement à ce qui est de ne nuire à personne. Et c'est pour cela que les préceptes négatifs, par lesquels sont défendus les torts qui peuvent être causés au prochain, étant des préceptes communs ou généraux, devaient être placés parmi les préceptes du Décalogue. Les choses, au contraire, qui doivent être rendues au prochain, se rendent diversement aux divers hommes. Aussi bien n'y avait-il pas à donner à leur sujet de préceptes affirmatifs, parmi les préceptes du Décalogue », qui sont, nous l'avons dit, des préceptes généraux devant s'appliquer à tous.

L'*ad secundum* fait observer que « tous les autres torts que l'on cause au prochain, peuvent être ramenés à ceux qui sont défendus par ces préceptes, comme à certaines choses plus communes et plus importantes. C'est ainsi que tous les torts qui se commettent contre la personne du prochain sont compris être défendus dans la défense de l'homicide, comme en ce qu'il y a de principal dans cet ordre. Les torts qui se commettent contre les personnes conjointes, surtout par mode de passion libidineuse, sont compris être défendus ensemble avec l'adultère. Ce qui touche au dommage causé dans les biens, est compris être défendu ensemble avec le vol. Et tout ce qui touche à la parole, comme les détractions, les blasphèmes » en tant qu'il s'agit de paroles injurieuses contre quelqu'un, « et s'il est d'autres choses de ce genre, c'est compris être défendu

dans le faux témoignage, qui s'oppose plus directement à la justice ».

L'*ad tertium* explique que « par les préceptes qui défendent la concupiscence, n'est point compris être défendu le premier mouvement qui reste dans les limites de la sensualité; mais est défendu directement le consentement de la volonté qui porte sur l'acte ou la délectation. »

L'*ad quartum* dit que « l'homicide, en lui-même, n'est pas chose qui soit objet de concupiscence ou de désir, mais il est plutôt chose qui fait horreur; car il n'a point de soi quelque raison de bien. L'adultère, au contraire, a une certaine raison de bien, la raison de bien délectable », à cause du plaisir. « Le vol, aussi, a une certaine raison de bien, la raison d'utile. Et parce que le bien, de soi, est objet de concupiscence ou de désir; à cause de cela, il fallait défendre, par des préceptes spéciaux, la concupiscence du vol et de l'adultère, mais non celle de l'homicide ». — Cette même raison nous avait été donnée par saint Thomas dans la question du Décalogue, considérée du point de vue de la loi en elle-même. Cf. *1ª-2ªe*, q. 100, art. 5, *ad 5um*. Et, comme nous l'avons fait remarquer au début de la question actuelle, c'est à cette autre question du traité de la loi, conjointement avec la question présente, qu'il faut se référer, pour la pleine et parfaite intelligence du Décalogue, dont saint Thomas vient de nous préciser ici les rapports très spéciaux qui le lient au traité de la justice.

Avec cette question des préceptes du Décalogue, considérés sous leur raison formelle de préceptes de la justice, se termine le traité de cette grande vertu, la seconde des quatre vertus cardinales et la première des trois vertus morales qui ont pour objet propre de perfectionner la partie affective dans l'homme. C'est dans ses rapports avec autrui que la justice avait pour mission de parfaire l'homme en ce qui est de sa vie affective. Elle fait que la volonté de l'homme soit ce qu'elle doit être, quand il s'agit des actes qui mettent l'homme en rapport avec Dieu, sous sa raison de Créateur et de Père, et avec le prochain, sous les multiples raisons qui peuvent, en deçà de Dieu, et

par une gradation descendante, unir les hommes entre eux. C'est la vertu par excellence, mise au service de la charité, pour harmoniser, surtout avec l'aide et par l'action du don de piété qui la couronne, la grande famille des créatures raisonnables vivant ensemble sous le gouvernement divin du Père qui est dans les cieux. — Deux autres grandes vertus cardinales et morales nous restent à considérer, qui seront, elles aussi, du moins indirectement, d'un secours inappréciable pour le parfait épanouissement de la vie des hommes entre eux et avec Dieu, en assurant la perfection morale de l'homme en lui-même. Ce sont les vertus de force et de tempérance. Elles feront l'objet de notre prochain volume.

FIN DU TOME XII

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS VII

QUESTION LXXX. — DES PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE.

(Un article.)

Si c'est à propos que sont assignées les vertus annexes de la justice . 2

QUESTION LXXXI. — DE LA RELIGION EN ELLE-MÊME.

(Huit articles.)

1° Si la religion ordonne l'homme seulement à Dieu ? 13
2° Si la religion est une vertu ? 18
3° Si la religion est une vertu *une* ? 21
4° Si la religion est une vertu spéciale, distincte des autres vertus ? . 24
5° Si la religion est une vertu théologale ? 27
6° Si la religion doit être préférée aux autres vertus morales ? 32
7° Si la latrie a quelque acte extérieur ? 34
8° Si la religion est une même chose avec la sainteté ? 38

QUESTION LXXXII. — DE LA DÉVOTION.

(Quatre articles.)

1° Si la dévotion est un acte spécial ? 43
2° Si la dévotion est un acte de la religion ? 45
3° Si la contemplation ou la méditation est la cause de la dévotion ? 48
4° Si l'allégresse est l'effet de la dévotion ? 52

QUESTION LXXXIII. — De la prière.

(Dix-sept articles.)

1° Si la prière est un acte de la faculté appétitive ? 56
2° S'il est à propos de prier ? 62
3° Si la prière est un acte de la religion ? 66
4° Si Dieu seul doit être prié ? 73
5° Si dans la prière nous devons demander à Dieu quelque chose déterminément ? 76
6° Si l'homme doit demander à Dieu, en priant, les choses temporelles ? 78
7° Si nous devons prier pour les autres ? 81
8° Si nous devons prier pour nos ennemis ? 84
9° Si les sept demandes de l'Oraison dominicale sont convenablement assignées ? 87
10° Si prier est le propre de la créature raisonnable ? 95
11° Si les saints qui sont dans la Patrie prient pour nous ? 97
12° Si la prière doit être vocale ? 100
13° S'il est nécessaire à la prière qu'elle soit attentive ? 103
14° Si la prière doit être longue comme durée ? 106
15° Si la prière est méritoire ? 112
16° Si les pécheurs, quand ils prient, obtiennent quelque chose de Dieu ? 116
17° Si c'est à propos que sont dites parties de la prière, les obsécrations, les oraisons, les postulations, les actions de grâces ? 128

QUESTION LXXXIV. — De l'adoration.

(Trois articles.)

1° Si l'adoration est un acte de la vertu de latrie ou de religion ? 132
2° Si l'adoration implique un acte corporel ? 136
3° Si l'adoration requiert un lieu déterminé ? 138

QUESTION LXXXV. — Des sacrifices.

(Quatre articles.)

1° Si offrir à Dieu un sacrifice est de la loi de nature ? 142
2° Si c'est au seul Dieu suprême que le sacrifice doit être offert ? 146
3° Si l'oblation du sacrifice est l'acte spécial d'une vertu ? 148
4° Si tous sont tenus d'offrir des sacrifices ? 153

QUESTION LXXXVI. — Des oblations et des prémices.

(Quatre articles.)

1° Si les hommes sont tenus aux oblations de nécessité de précepte ? 159
2° Si les oblations sont dues aux seuls prêtres ? 163
3° Si l'homme peut faire des oblations de toutes les choses possédées licitement ? 166
4° Si les hommes sont tenus d'acquitter les prémices ? 168

QUESTION LXXXVII. — Des dîmes.

(Quatre articles.)

1° Si les hommes sont tenus de donner les dîmes de nécessité de précepte ? 173
2° Si les hommes sont tenus de donner la dîme de tout ? 180
3° Si les dîmes doivent être données aux clercs ? 185
4° Si même les clercs sont tenus de donner des dîmes ? 187

QUESTION LXXXVIII. — Du vœu.

(Douze articles.)

1° Si le vœu consiste dans le seul propos de la volonté ? 193
2° Si le vœu doit toujours être fait du meilleur bien ? 196
3° Si tout vœu oblige à son observation ? 205
4° S'il est expédient de faire quelque vœu ? 211
5° Si le vœu est un acte de latrie ou de religion ? 216
6° Si c'est plus louable et plus méritoire de faire quelque chose sans vœu qu'en raison du vœu ? 219
7° Si le vœu est solennisé par la réception d'un ordre sacré et par la profession à une règle déterminée ? 224
8° Si ceux qui sont soumis à la puissance d'autrui sont empêchés d'émettre des vœux ? 234
9° Si les enfants peuvent s'obliger par vœu à entrer en religion ? ... 237
10° Si dans le vœu la dispense est possible ? 240
11° Si dans le vœu solennel de continence il y a possibilité de dispense ? 244
12° Si pour la commutation ou la dispense du vœu est requise l'autorité du prélat ? 253

QUESTION LXXXIX. — Du serment.

(Dix articles.)

1° Si jurer est prendre Dieu à témoin ? 259
2° S'il est permis de jurer ? 262
3° S'il est à propos qu'on assigne trois satellites du serment : la justice, le jugement et la vérité ? 265
4° Si jurer est un acte de religion ou de latrie ? 267
5° Si le serment est à rechercher et à pratiquer comme utile et bon ? 269
6° S'il est permis de jurer par les créatures ? 271
7° Si le serment a la force d'obliger ? 274
8° Si l'obligation du serment est plus grande que celle du vœu ? ... 278
9° S'il est quelqu'un qui puisse dispenser dans le serment ? 280
10° Si le serment est empêché par quelque condition de personne ou de temps ? 284

QUESTION XC. — De l'usage du nom divin par mode d'adjuration
(Trois articles.)

1° S'il est permis d'adjurer l'homme ? 288
2° S'il est permis d'adjurer les démons ? 290
3° S'il est permis d'adjurer la créature irraisonnable ? 293

QUESTION XCI. — De l'usage du nom divin en l'invoquant par la louange.
(Deux articles.)

1° Si Dieu doit être loué des lèvres ? 296
2° Si les chants doivent être employés dans la louange divine ? 300

QUESTION XCII. — De la superstition.
(Deux articles.)

1° Si la superstition est un vice contraire à la religion ? 306
2° S'il y a diverses espèces de superstition ? 308

QUESTION XCIII. — De la superstition du culte indu du vrai Dieu.
(Deux articles.)

1° Si dans le culte du vrai Dieu il peut y avoir quelque chose de pernicieux ? 312
2° Si dans le culte de Dieu il peut se trouver quelque chose de superflu ? 315

QUESTION XCIV. — De l'idolatrie.
(Quatre articles.)

1° Si l'idolâtrie est justement marquée comme espèce de la superstition ? 319
2° Si l'idolâtrie est un péché ? 325
3° Si l'idolâtrie est le plus grave des péchés ? 329
4° Si la cause de l'idolâtrie a été du côté de l'homme ? 333

QUESTION XCV. — De la divination superstitieuse.
(Huit articles.)

1° Si la divination est un péché ? 339
2° Si la divination est une espèce de la superstition ? 343
3° S'il y a lieu de déterminer plusieurs espèces de divination ? 345
4° Si la divination qui se fait par l'invocation des démons est illicite ? 350
5° Si la divination qui se fait par les astres est illicite ? 354
6° Si la divination qui se fait par les songes est illicite ? 359
7° Si la divination qui se fait par les augures, les présages et autres semblables observations des choses extérieures est illicite ? 362
8° Si la divination des sorts est illicite ? 365

QUESTION XCVI. — Des superstitions des observances.

(Quatre articles.)

1° Si user des observances de l'art notoire est chose illicite ? 371
2° Si les observances ordonnées à l'immutation des corps, comme à la santé ou autre chose de ce genre, sont licites ? 375
3° Si les observances qui sont ordonnées à connaître par avance certains événements heureux ou malheureux sont illicites ? 379
4° Si c'est chose illicite de suspendre au cou les paroles divines ? ... 382

QUESTION XCVII. — De la tentation de Dieu.

(Quatre articles.)

1° Si la tentation de Dieu consiste en certains faits où l'on n'attend l'effet que de la seule puissance divine ? 391
2° Si tenter Dieu est un péché ? 395
3° Si la tentation de Dieu s'oppose à la vertu de religion ? 399
4° Si la tentation de Dieu est un péché plus grave que la superstition ? 401

QUESTION XCVIII. — Du parjure.

(Quatre articles.)

1° Si la fausseté de ce qui est confirmé par le serment est requise pour le parjure ? 405
2° Si tout parjure est un péché ? 408
3° Si tout parjure est un péché mortel ? 411
4° Si celui-là pèche qui enjoint le serment à qui se parjure ? 414

QUESTION XCIX. — Du sacrilège.

(Quatre articles.)

1° Si le sacrilège est la violation d'une chose sainte ? 418
2° Si le sacrilège est un péché spécial ? 422
3° Si les espèces du sacrilège se distinguent selon les choses saintes ? 424
4° Si la peine du sacrilège doit être une peine pécuniaire ? 427

QUESTION C. — De la simonie.

(Six articles.)

1° Si la simonie est la volonté étudiée d'acheter et de vendre quelque chose de spirituel ou annexé au spirituel ? 433
2° S'il est toujours illicite de donner de l'argent pour les sacrements ? 439
3° S'il est permis de donner et de recevoir de l'argent pour les actes spirituels ? 444
4° S'il est permis de recevoir de l'argent pour ce qui est annexé aux choses spirituelles ? 449
5° S'il est permis de donner les choses spirituelles pour une rétribution en service ou en paroles ? 453
6° Si c'est la peine qui convient, pour le simoniaque, qu'il soit privé de ce qu'il a acquis par la simonie ? 456

QUESTION CI. — De la piété.

(Quatre articles.)

1° Si la piété s'étend à des personnes déterminées qui sont celles de certains hommes? 465
2° Si la piété rend aux parents l'assistance? 471
3° Si la piété est une vertu spéciale, distincte des autres? 473
4° Si, à l'occasion de la religion, doivent être omis les devoirs de la piété envers les parents? 475

QUESTION CII. — De l'observance.

(Trois articles.)

1° Si l'observance est une vertu spéciale, distincte des autres? 481
2° S'il appartient à l'observance de rendre le culte et l'honneur à ceux qui sont constitués en dignité? 487
3° Si l'observance est une vertu qui l'emporte sur la piété? 490

QUESTION CIII. — De la dulie.

(Quatre articles.)

1° Si l'honneur implique quelque chose de corporel? 497
2° Si l'honneur proprement est dû aux supérieurs? 501
3° Si la dulie est une vertu spéciale distincte de la vertu de latrie? .. 505
4° Si la dulie a diverses espèces? 508

QUESTION CIV. — De l'obéissance.

(Six articles.)

1° Si un homme est tenu d'obéir à un autre? 513
2° Si l'obéissance est une vertu spéciale? 519
3° Si l'obéissance est la plus grande des vertus? 525
4° Si en toutes choses il faut obéir à Dieu? 531
5° Si les subordonnés sont tenus d'obéir en toutes choses à leurs supérieurs? 536
6° Si les chrétiens sont tenus d'obéir aux puissances séculières? 540

QUESTION CV. — De la désobéissance.

(Deux articles,)

1° Si la désobéissance est un péché mortel? 548
2° Si la désobéissance est le péché le plus grave? 551

QUESTION CVI. — De la grace ou de la gratitude.

(Six articles,)

1° Si la grâce ou la gratitude est une vertu spéciale, distincte des autres ? 556
2° Si l'innocent est plus tenu de rendre grâces à Dieu que le pénitent ? 559
3° Si l'homme est tenu à l'action de grâces envers tout homme qui lui fait du bien ? 562
4° Si l'homme doit tout de suite rendre le bienfait ? 568
5° Si le retour des bienfaits doit se mesurer sur le sentiment du bienfaiteur ou sur l'effet du don ? 571
6° S'il faut que l'homme donne plus en retour qu'il n'a reçu dans le bienfait ? 573

QUESTION CVII. — De l'ingratitude.

(Quatre articles.)

1° Si l'ingratitude est toujours un péché ? 578
2° Si l'ingratitude est un péché spécial ? 580
3° Si l'ingratitude est toujours un péché mortel ? 582
4° Si les ingrats doivent être privés de tous nouveaux bienfaits ? 585

QUESTION CVIII. — Du soin de la vengeance.

(Quatre articles.)

1° Si la vengeance est permise ? 588
2° Si le soin de la vengeance est une vertu spéciale distincte des autres ? 593
3° Si la vengeance doit se faire par les peines reçues communément, parmi les hommes ? 597
4° Si la vengeance doit s'exercer sur ceux qui ont péché involontairement ? 600

QUESTION CIX. — De la vérité.

(Quatre articles.)

1° Si la vérité est une vertu ? 608
2° Si la vérité est une vertu spéciale ? 611
3° Si la vérité est une partie de la justice ? 613
4° Si la vertu de vérité va vers le moins ? 617

QUESTION CX. — Du mensonge.

(Quatre articles.)

1° Si le mensonge est toujours opposé à la vérité ? 621
2° Si le mensonge est suffisamment divisé par la division en mensonge officieux, joyeux et pernicieux ? 625
3° Si tout mensonge est un péché ? 629
4° Si tout mensonge est un péché mortel ? 636

QUESTION CXI. — De la simulation et hypocrisie.
(Quatre articles.)

1° Si toute simulation est un péché ? 642
2° Si l'hypocrisie est la même chose que la simulation ? 648
3° Si l'hypocrisie s'oppose à la vertu de vérité ? 651
4° Si l'hypocrisie est toujours un péché mortel ? 654

QUESTION CXII. — De la jactance.
(Deux articles.)

1° Si la jactance s'oppose à la vertu de vérité ? 657
2° Si lá jactance est un péché mortel ? 660

QUESTION CXIII. — De l'ironie.
(Deux articles.)

1° Si l'ironie, qui fait que l'homme feint sur soi des choses moindres, est un péché ? 664
2° Si l'ironie est un péché moindre que la jactance ? 667

QUESTION CXIV. — De l'amitié ou de l'affabilité.
(Deux articles.)

1° Si l'amitié est une vertu spéciale ? 670
2° Si cette sorte d'amitié est une partie de la justice ? 674

QUESTION CXV. — De l'adulation.
(Deux articles.)

1° Si l'adulation est un péché ? 677
2° Si l'adulation est un péché mortel ? 680

QUESTION CXVI. — Du litige.
(Deux articles.)

1° Si le litige s'oppose à la vertu d'amitié ou d'affabilité ? 683
2° Si le litige est un péché plus grave que l'adulation ? 685

QUESTION CXVII. — De la libéralité.
(Six articles.)

1° Si la libéralité est une vertu ? 688
2° Si la libéralité porte sur les richesses que constitue l'argent ? 691
3° Si user de l'argent est l'acte de la libéralité ? 693
4° S'il appartient surtout, au libéral, de donner ? 696
5° Si la libéralité est une partie de la justice ? 699
6° Si la libéralité est la plus grande des vertus ? 701

QUESTION CXVIII. — De l'avarice.

(Huit articles.)

1° Si l'avarice est un péché ? 705
2° Si l'avarice est un péché spécial ? 708
3° Si l'avarice s'oppose à la libéralité ? 711
4° Si l'avarice est toujours un péché mortel ? 713
5° Si l'avarice est le plus grand des péchés ? 716
6° Si l'avarice est un péché spirituel ? 719
7° Si l'avarice est un vice capital ? 721
8° Si les filles de l'avarice sont celles que l'on assigne ? 723

QUESTION CXIX. — De la prodigalité.

(Trois articles.)

1° Si la prodigalité s'oppose à l'avarice ? 727
2° Si la prodigalité est un péché ? 730
3° Si la prodigalité est un péché plus grave que l'avarice ? 732

QUESTION CXX. — De l'épikie.

(Deux articles.)

1° Si l'épikie est une vertu ? 737
2° Si l'épikie est une partie de la justice ? 739

QUESTION CXXI. — Du don de piété.

(Deux articles.)

1° Si la piété est un don ? 743
2° Si au don de piété correspond la seconde béatitude, savoir : Bienheureux les doux ? 746

QUESTION CXXII. — Des préceptes de la justice.

(Six articles.)

1° Si les préceptes du Décalogue sont des préceptes de la justice ? ... 749
2° Si le premier précepte du Décalogue est donné comme il convient ? 753
3° Si le second précepte du Décalogue est donné comme il convient ? 756
4° Si le troisième précepte du Décalogue est donné comme il convient ? 759
5° Si le quatrième précepte du Décalogue est donné comme il convient ? 769
6° Si les autres six préceptes du Décalogue sont donnés comme il convient ? 772

Toulouse. — Imp. et Lib. Édouard Privat. — 1130